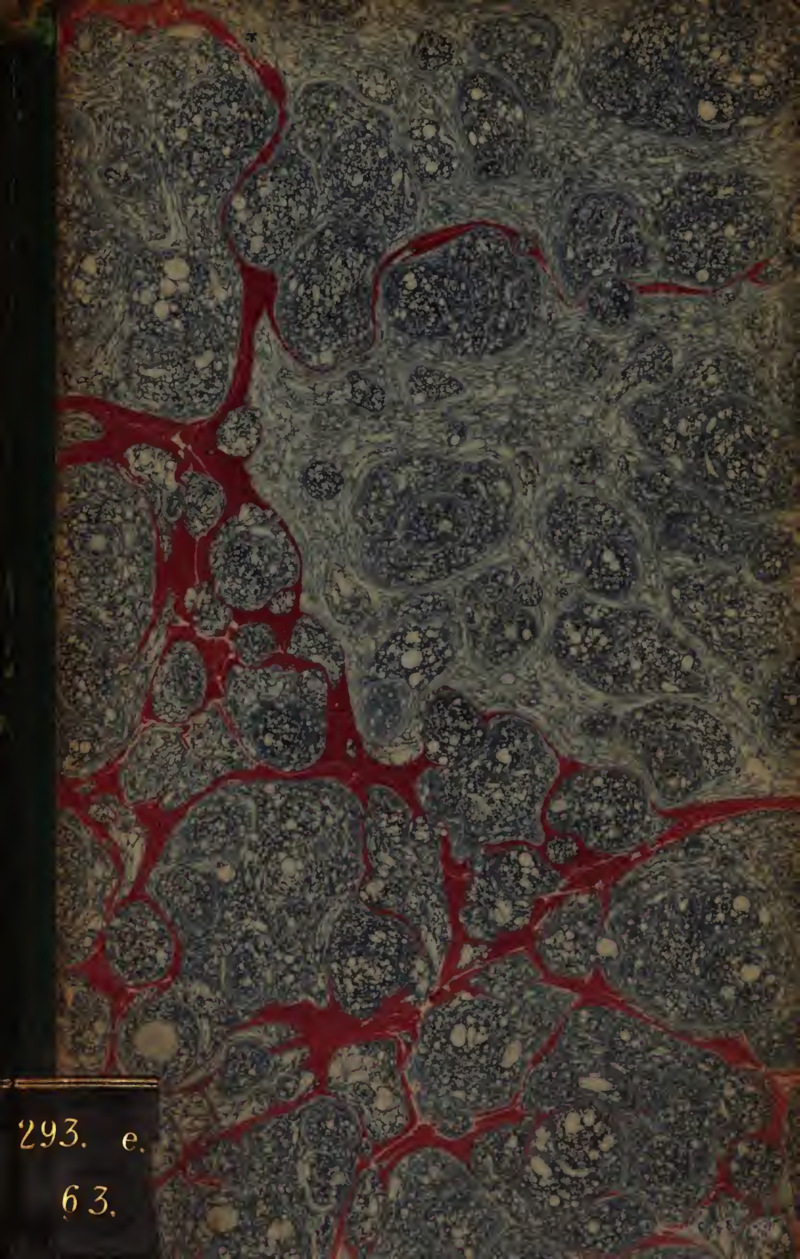
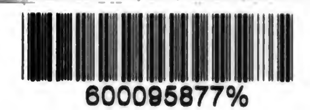


293. e.
63.


600095877%



Der

Prometheus des Aeschylus.

Zur Revision der Frage

über

seine theologische Bedeutung

von

Julius Cäsar,
ao. Professor der Philologie zu Marburg.

Marburg.
N. G. Elwert'sche Universitäts-Buchhandlung.
1860.


BIBLIOTHECA · BODLEIANA

Herrn Professor

Friedrich Gottlieb Welcker

zum 16. Oktober 1859.

Wenn ich, ohne mich Ihren Schüler im eigentlichen Sinne nennen zu können, bei Ihrem Jubelfeste mich in die Reihe derer stelle, welche einen näheren Antheil an Ihnen nicht blos durch einfache Glückwünsche äussern, sondern durch eine literarische Gabe bethätigen wollen: so möchte ich dies nicht als unbescheidenes Hervortreten angesehn wissen, sondern als eine Handlung der Pietät, zu der ich mich selbst auf die Gefahr hin gedrungen fühle, dass der Inhalt meiner Gabe allzu dürftig erscheinen könnte, um Ihre Blicke auf sich und den Geber zu ziehen. Ergänzen Sie ihren selbständigen Werth durch den eines Symbols, dessen Bedeutung über das Wesen des Gegenstands hinausreicht. Die Meister, zu deren Füssen ich selbst einst gesessen, Ottfried Müller und Karl Friedrich Hermann, sind durch den Sturm, der in diesen Zeiten wiederholt das Feld unserer Wissenschaft heimgesucht hat, in voller Mannesblüthe dahingerafft; um so mehr mussten die durch jene zuerst geöffneten Augen sich den Männern zuwenden, auf welche als Führer in derselben Bahn ihre Blicke

von Anfang an hingewiesen waren. Nicht für alle Zweige der Wissenschaft ist zu allen Zeiten der Himmel gleich günstig, der Acker gleich fruchtbar; wenn aber auf einem Gebiete, dessen Erzeugnissen wir uns mit Vorliebe zuzuwenden gewöhnt waren, die Verödung wahrnehmbarer um sich greift, so freuen wir uns um so mehr der fortgrünenden Bäume, welche Labung und zeitige Früchte in alter Weise zu gewähren nicht aufhören. Das ist die Empfindung, mit welcher offen hervorzutreten ich an einem Tage, wie der bevorstehende, mich nicht enthalten kann. Ohne Ungerechtigkeit gegen andere jetzt eifriger als sonst gepflegte Richtungen der Wissenschaft dürfen wir, je mehr es sich vereinzelt, in Ihnen um so mehr das Streben preisen, welches durch eine mehr als fünfzigjährige Lehrer- und Schriftsteller-Thätigkeit auch in der Behandlung des Kleinsten erkennbar sich hindurchzieht, das Streben, nicht blos die Gebiete unserer Erkenntniss zu vertiefen und zu erweitern, der Gelehrsamkeit neue Bahnen zu fruchtbarer Arbeit zu eröffnen, sondern vor Allem den Geist zu belauschen und zu verstehen, der in allen Aeusserungen des inneren Lebens eines sinn- und gemüthvollen Volkes vernehmlich und das Harmonische erweckend zu unserm Geiste spricht. Freilich findet gerade hier Zwiespalt der Meinungen um so leichter eine

Stelle, je weniger sich dieser Zweig der Forschung von dem Einfluss subjectiver Anschauung und von der Ergänzung des Ueberlieferten durch kühnere Combination frei halten kann; aber ein Blick auf die neuere Geschichte unserer Wissenschaft zeigt in mannigfachen Richtungen das siegreiche Durchdringen oder doch die fruchtbar anregende Wirkung Ihrer Ideen so entschieden, dass Ihnen das Bewusstsein einer in ungewöhnlichem Masse mit sicheren Erfolgen gekrönten Thätigkeit unverkümmert sein muss, wenn auch Ihre wie in jungen Tagen rührige Kraft Sie noch immer auf dem Kampfplatz erscheinen, und dem Gedränge des Streites sich nicht entziehen lässt.

Der Gegenstand, welchen ich in dieser kleinen Schrift behandelt habe, verdankt ungemein viel Ihrer Anregung. Die Ansicht, welche ich darüber vor vierzehn Jahren öffentlich ausgesprochen habe, ist im Wesentlichen dieselbe geblieben; aber eine nochmalige selbständige und in verschiedenen Beziehungen weiter gehende Entwickelung derselben schien mir um der Sache willen und auch darum nicht überflüssig, weil die Erfahrung der Vernachlässigung, welcher die in Zeitschriften niedergelegte Arbeit ungeachtet der augenblicklichen Begünstigung weiterer Verbreitung doch schon sehr bald zuzufallen pflegt, sich auch hier mir hin und

wieder bestätigt hat. Am meisten musste die neueste Erörterung des Aeschyleischen Prometheus, ich meine Ihre eigene in dem vor Kurzem ausgegebenen zweiten Bande der griechischen Götterlehre, mich zweifelhaft machen, ob ich den gehegten Plan nicht wieder aufgeben sollte, nicht nur wegen der Genugthuung, die sie mir persönlich gewährt, sondern vor Allem, weil mir hiernach nicht viel Eigenthümliches zu sagen übrig bleibt. Indessen wird nach so vielen verschiedenartigen Erörterungen eines schwierigen und höchst wichtigen Gegenstandes auch dieser zusammenfassenden Uebersicht vielleicht noch einiges Verdienst zuerkannt werden. Wenn meine eigene Auffassung desselben jetzt schon weniger vereinzelt dasteht, als es anfangs den Anschein hatte, so wird man dies wenigstens keinem Plagiat an fremdem Eigenthum zuschreiben können; und dass ich mich namentlich Ihrer Zustimmung in der Hauptsache versichert halten darf, lässt mich mit um so grösserer Zuversicht Ihnen meine Gabe bei diesem festlichen Anlass darbringen.

Marburg, am 10. Oktober 1859.

Die Sage von Prometheus, dem mit dem höchsten Gotte Zeus entzweiten Freunde und Wohlthäter der Menschen, ist als eine der tiefsten und inhaltreichsten, und darum für mannigfache fortdichtende Behandlung geeignetsten des griechischen Alterthums anerkannt; sie hat sich als solche von den Zeiten der Blüthe griechischer Dichtkunst an bis auf Calderon und Goethe erwiesen. Als Ausgangspunkt für ihre Behandlung, als Mittelpunkt für die Deutung ihres Sinnes dient hauptsächlich die Tragödie des Aeschylus, welche in ihrer räthselhaften und doch eine grossartige Wirkung nicht verfehlenden Gestalt zur Nachdichtung nicht minder wie zum Nachdenken und zur Nachforschung reichen Stoff und Anlass giebt. Aber die Ziele dieser Thätigkeiten sind verschieden: die freischaffende Phantasie des Dichters bildet selbstständig die Ideen aus, welche ihr durch diese Anregung erwachen; die Forschung darf sich diesem Zuge nicht hingeben, sie fragt auch nicht: welche Gedanken lassen sich an diesen Stoff und dessen bestimmte Behandlung anknüpfen? sondern: was hat der Dichter aussprechen wollen? So augenfällig dieser Unterschied ist, so ist er doch nicht immer praktisch beachtet worden, und wenn wir der Behandlung der Sage in dem Drama des Aeschylus etwas Räthselhaftes zuschreiben müssen, so begreift sich ebenso leicht, dass die Deutung des Räthsels auf dem Wege freier Combination in das Weite führen kann, wie sich die Nothwendigkeit ergiebt, sich diesem Zuge entgegenzustellen, und die Deutung in dem enger begrenzten Kreise der Ansichten des Dichters zu halten. Denn nicht Alles, was jemals im Alterthum in den Mythus von Prometheus gelegt ist, muss bei Aeschylus darin gesucht werden; noch weniger aber Alles, was etwa, sei es auch ohne

Schwierigkeit, aus demselben entwickelt oder an denselben angeknüpft werden kann. Es ist eben keine Allegorie, welche der Dichter erfunden hätte, und deren ganzer möglicher Inhalt ausgebeutet werden müsste, um den Gedanken des Erfinders zu enthüllen, sondern es ist ein Mythus, von dem seinem Begriffe nach gilt, was über den Prometheus treffend gesagt, aber auf jeden anderen echten Mythus nicht minder anzuwenden ist: dass seine prophetische Wahrheit weiter reicht als dem Bewusstsein des Dichters, der ihn darstellt, selbst offenbar ist. Man darf also nicht nur den in anderen Behandlungen desselben Mythus erkennbaren Sinn nicht ohne Weiteres verallgemeinernd in den besonderen Kreis hereinziehn, sondern man kann selbst behaupten, dass die in einer besonderen Darstellung angeschlagene Saite weiter klinge, als dem Dichter vernehmbar geworden ist. Denn der Mythenschöpfung liegt eine über das Bewusstsein hinausgehende Ahnung zu Grunde, welche im verschlossenen Kelche trägt, was günstige Sonnenblicke allmählich mehr oder minder entfalten sollen. Es liegt in der Natur des Mythus, welcher der Ausdruck einer religiösen Idee ist, dass er, wie alles Symbolische, verschiedenen Bedürfnissen genügt, sofern sie aus demselben Keime hervorgehn, dass er verschiedene Auffassungen zulässt, die, ohne zu einer Einheit zu verschmelzen, sich doch nicht gegenseitig ausschliessen, von denen keine ihn ganz erschöpft, indem für andere Individualitäten die Möglichkeit offen bleiben muss, an derselben Quelle mit gleicher Befriedigung zu schöpfen. Ja selbst über den Gesichtskreis des Alterthums hinaus kann die Tragweite eines alten Mythenstoffes reichen, weil alles Religiöse zuletzt auf denselben Grundideen und Grundbedürfnissen ruht, die einer Entwickelung fähig sind, welche die Grenzen eines durch wesentliche Eigenthümlichkeiten von anderen geschiedenen Religionsgebietes überschreitet. Um so mehr ist bei der Deutung eines im religiösen Mythus sich bewegenden Gedichts Beschränkung geboten, um der Gefahr der Vermischung verschiedener Stand-

punkte im Alterthum selbst, und der Ausbeutung der wirk lichen Ideen des Dichters über seine Absicht hinaus vorzubeugen, und nicht durch Verallgemeinerung und Vertiefung das im einzelnen Fall Richtige zu entstellen.

Dass diese Bedenken bei der Erörterung der theologischen Bedeutung des Aeschyleischen Prometheus nicht ohne Grund sich aufdrängen, wird ein Blick auf die Geschichte der Erklärung dieses Dramas und unsere weitere Darstellung beweisen. Zunächst werden sie zur Rechtfertigung dafür dienen, dass wir nicht mit der allgemeinen Erklärung des Inhalts der Sage oder mit ihrer ältesten Gestalt und weiteren Entwickelung beginnen, sondern sofort auf die Composition des Aeschylus eingehn. Ist hier erst ein fester Standpunkt gewonnen, so wird die Vergleichung anderer Behandlungen desselben Mythus durch schärfere Beleuchtung der Verschiedenheit dem allseitigen richtigen Verständniss besser dienen.

Die Frage nach dem theologischen Sinn und Zweck des Aeschyleischen Prometheus hängt mit literarischen Fragen und mit Verhältnissen der Entwickelung der dramatischen Kunst eng zusammen. Doch werden wir diese hier nur berühren, soweit sie zum Verständniss jener unentbehrlich sind. Auch die Analyse des Inhalts soll sich auf das zur Anknüpfung unserer Erörterungen Nothwendige beschränken, um nicht viel Besprochenes und leicht Zugängliches zu wiederholen, wiewohl es nöthig ist, diesen Inhalt scharf in's Auge zu fassen, wenn wir nicht über die literarische Frage ebensowohl wie über die theologische in willkürliches Schwanken oder in die Irre gerathen wollen.

Das Drama spielt in der Zeit des noch nicht vollständig beruhigten Götterkampfes, aus welchem die gegenwärtige Weltordnung hervorgegangen ist, und eben darum auch der Handlung und den Personen nach in einer idealen, übermenschlichen Welt. Prometheus wird im Anfang des Stücks von den Dienern des nach Besiegung der Titanen eben erst zur Herrschaft gelangten Zeus an den Felsen geschmiedet zur Strafe für seine Liebe zum Menschengeschlechte, welches er

vor dem ihm von Zeus zugedachten Untergang bewahrt und durch Mittheilung des dem Himmel entwendeten Feuers, sowie durch Erweckung seiner geistigen Kraft und Belehrung über jede Kunst dem früheren Zustande thierischer Rohheit entrissen hat. Er giebt diese Veranlassung seines Leidens wiederholt an, in dem Monolog V. 107 ff., in ausführlicher Darstellung gegen den Chor der Okeaniden V. 199 ff., und sein Verdienst um die Menschen besonders V. 442 ff. Die schwachen mitleidigen Mahnungen der Okeaniden zur Nachgiebigkeit gegen Zeus, die stärkere Aufforderung des Okeanos zur Aneignung einer neuen Sinnesart, entsprechend der neuen Ordnung der Dinge, vermögen nichts über den, welcher den Zorneskelch ausleeren will, während er seinen wohlmeinenden aber von Seiten der Willenskraft ihm ganz entgegengesetzten Berather mit Erfolg ermahnt, sich nicht durch thätige Theilnahme an ihm den furchtbaren Hass des Göttertyrannen zuzuziehn. Von seiner Mutter Themis, der rechtrathenden, ist dem Prometheus die Kunde sowohl seines eigenen Geschicks als dessen, was dem Zeus bevorsteht, zu Theil geworden. Das ist es, was ihm ein Uebergewicht, ein Recht des höheren Selbstgefühls sowohl gegenüber den anderen Personen des Stücks als der sich gewaltig und grausam bezeugenden Macht des Zeus giebt. Sein eigenes künftiges Geschick mitzutheilen, veranlasst ihn das Auftreten der Io, welche gleichfalls unter der gewaltsamen Herrschaft der neuen Götter leidet; denn aus ihrem Geschlechte sollte sein Erretter hervorgehn. Damit verbindet sich die Andeutung seiner Kenntniss der dem Zeus bevorstehenden Gefahr, in welcher er eben die Bürgschaft seiner eigenen Befreiung voraussieht. Aus einem Ehebündniss soll durch einen Sohn das Ende der Herrschaft des Zeus erwachsen, wie die früheren Göttergenerationen gestürzt sind. Dies erscheint dem Zeus selbst nicht als leere Prahlerei. Aber vergebens erscheint Hermes mit dessen Befehl, nähere Auskunft zu verlangen, noch grössere Qualen dem Ungehorsamen androhend, von

denen ihn nur die Aufopferung eines Gottes befreien könne. Prometheus verharrt in seinem Trotz, indem er selbst erst befreit sein will, ehe er sich zur Mittheilung seines Geheimnisses herbeilässt. Die Drohung des Hermes geht in Erfüllung; Prometheus wird mit seinem Felsen in den Abgrund versenkt, aber sein Trotz wird nicht gebrochen, und der gewaltige Götterherrscher vermag nicht die Kunde zu erlangen, welche ihm selbst zur Beseitigung einer seine Existenz bedrohenden Gefahr nöthig erscheint. Auf diese Weise endigt das Stück mit einem starken Missklang und hinterlässt eine unbefriedigte Spannung. Das Bedürfniss einer Lösung des Zwiespalts mit Rücksicht auf die in dem Stück enthaltenen sonst ganz zwecklosen Weissagungen über des Prometheus eigene Zukunft sowohl wie über das dem Zeus drohende Geschick würde fühlbar sein, selbst wenn wir nicht aus den allgemeinen Verhältnissen der dramatischen Darstellungen in Aeschylus Zeit, und aus bestimmten Nachrichten von dem Vorhandensein eines Dramas, welches den Fortgang der Handlung vorführte, darüber Gewissheit hätten, dass der gefesselte Prometheus nicht allein stand, also eine vollständigere Befriedigung, als er selbst gewährt, aus dem trilogischen Zusammenhang erwartet werden darf.

So lange die Trilogien-Frage noch gar nicht aufgestellt oder ihre Beantwortung fast nur auf Hypothesen gestützt war, mochten die Versuche gerechtfertigt sein, mit Umgehung derselben die auffallende Composition des gefesselten Prometheus zu erklären. Man konnte sie selbst einem Mangel an entwickelter Kunstfertigkeit zuschreiben, welcher sich auch sonst in diesem Drama zu verrathen, und etwa durch die Voraussetzung der frühen Abfassung desselben erklärt und entschuldigt werden zu können schien. Es findet hier mehr noch als in andern Stücken desselben Dichters ein Stillstehn der Handlung Statt: ja eine eigentliche Handlung fällt nur in den Prolog, und daran reihen sich einzelne unter sich lose zusammenhängende und eigentlich nur durch die Beziehung auf

den vom Anfang bis zum Ende auf der Bühne verweilenden Prometheus verknüpfte Scenen. Was hiervon auf Rechnung einer niedrigeren Stufe der Kunst zu setzen ist, trifft die ganze Eigenthümlichkeit des Dichters, der auch in späterer Zeit, als er sich die Neuerungen des Sophokles äusserlich angeeignet hatte, in dem inneren Ausbau der dramatischen Handlung nicht gleichen Schritt mit diesem hielt. Aber diese Eigenthümlichkeit ist nicht gradezu als ein Mangel zu betrachten; sie hängt eben mit der trilogischen Composition zusammen, welche für Aeschylus mehr wesentlicher Theil der dramatischen Kunst ist, während Sophokles hierin seinerseits sich nur äusserlich der überlieferten Sitte anbequemte, so dass eine Vergleichung der von Sophokles demselben Mythenkreis entlehnten, aber innerlich und äusserlich selbständigen Stücke mit denen des Aeschylus zur Beseitigung der Annahme trilogischer Verbindung der letzteren nicht zutreffend gefunden werden kann. Die Trilogie gestattet grössere Breite der Exposition, und war desshalb namentlich in den Mittelstücken einem langsameren Fortrücken günstig, das die Absichten des Dichters mehr in Reden und lyrischen Gesängen als in Verwickelung der Handlung darzulegen gestattete [1]). Es würde ein Trugschluss sein, aus solcher Beschaffenheit eines Dramas auf eine Zeit der Abfassung schliessen zu wollen, in welcher der Dichter die Höhe seiner Kunstblüthe noch nicht erreicht gehabt habe. Dasselbe gilt von der Anwendung der äusseren scenischen Mittel, bei denen wir leicht begreifen, dass der sie aufnehmende, aber an eine ihrer entbehrende Compositionsweise gewöhnte Aeschylus sie weniger nothwendig fand, als Sophokles, welchen ein innerer Drang sie zu schaffen getrieben hatte. War doch die dramatische Thätig-

1) Die hierauf bezüglichen Bemerkungen O. Müllers zu den Eumeniden S. 198 fg. bleiben im Wesentlichen richtig, wenn auch die Behauptung, dass uns ausser der Orestee nur *zweite* Stücke von Aeschylus erhalten seien, sich bekanntlich rücksichtlich der Sieben als unbegründet erwiesen hat und für die Schutzflehenden starker Anfechtung unterworfen ist.

keit des Aeschylus bereits eine dreissigjährige gewesen, ehe Sophokles auftrat, durch den nach sicherer Ueberlieferung erst der dritte Schauspieler, und gewiss nicht gleich bei seinem ersten Auftreten, eingeführt wurde. Kein Wunder, wenn er sich dieser Neuerung, auch wo er es konnte, nicht immer bediente, und wo er es that, sie nur äusserlich verwendete. Desshalb hat man darauf kein grosses Gewicht zu legen, dass der Dichter im ganzen Stück niemals drei sprechende Personen zusammenbringt, und dass überhaupt zur Annahme eines dritten Schauspielers eine Nöthigung nicht vorhanden ist, sei es dass man den angefesselten Prometheus durch ein Bild darstellen und seine Rolle hinter diesem durch einen der beiden in der ersten Scene redenden Schauspieler vortragen lässt, oder die Rolle des Kratos als ein Parachoregema ansieht, das vor der Einführung des dritten Schauspielers statt eines solchen ebensogut für einzelne Fälle in Anspruch genommen werden konnte, wie nachher statt eines vierten.[2]). Hat man bisweilen aus der grösseren

2) Hier mögen einige Bemerkungen über das Scenische im Prom. gestattet sein, besonders mit Rücksicht auf die Erörterung in dem neusten äusserst sorgfältigen Werke über diese Gegenstände, dessen Vollendung der Verfasser selbst leider nicht erlebt hat: A. Schönborn, die Skene der Hellenen. Nach dem Tode des Verf. herausgeg. v. Carl Schönborn. Leipzig 1858. 8., wo über die Scenerie des Pr. S. 289—295 gehandelt wird. Sch. erklärt sich mit Welcker, Hermann u. a. für ein Bild, wogegen unter andern Schömann zum Prom. S. 85, der um der Abfassungszeit willen sich für das Parachoregema erklärt, nicht unerhebliche Bedenken vorgebracht hat, namentlich das Auftreten und am Schluss des Ganzen die Befreiung des Prom.; für die Annahme, dass Pr. sich gleich zu Anfang an seinem Standort befunden habe, müssten wir ein anderes Auskunftsmittel suchen als das von Schöm. selbst zugegebene, denn vom "Fallen des Vorhangs" kann doch wohl bei der Bühne des Aeschylus schwerlich die Rede sein. Aller Noth weiss freilich Hartung ein Ende, der auch in der ersten Scene nur zwei Acteurs gebraucht; denn er zeigt uns S. 129 seiner Ausgabe, wie unschicklich zwei „Schandarmen" zum Transporte *eines* Delinquenten seien; *Κράτος Βία τε* sei eine Person, der Dichter habe, weil er kein passendes Mascu-



Einfachheit des Stils und der Leichtigkeit der Sprache in Vergleich mit der Orestee und den Sieben auf eine frühe Entstehung des Prometheus schliessen wollen, so ist neuer-

---

linum in seiner Sprache auftreiben konnte, dieses Eine symbolische Wesen unter zwei Namen eingeführt, um das βίᾳ κρατεῖν auszudrücken, für σφῶν V. 12 sei desshalb σοῦ oder σοὶ zu schreiben, oder die eine Person blos Ehren halber dualistisch angeredet. Hätte er uns doch auch darüber belehrt, ob dieselben Abschreiber, die aus Unkenntniss der etwas rohen Genialität des Aeschylus auch im onomatothetischen Gebiete jene Aenderung vornahmen, etwa auch die ἀριδείκετα τέκνα der Styx und des Pallas in die Hesiodische Theogonie eingeschwärzt haben. — Man wird sich hüten müssen, alles Phantastische in den Ausdrücken des Dichters auch auf die sichtbare Scenerie zu übertragen, die manche nicht abnorm genug glauben ausmalen zu können. Auch Schönborn hält sich davon nicht frei. Alle Personen erscheinen nach ihm in der Höhe und bleiben darin; die Consequenz bringt es mit sich, dass auch der Chor der Okeaniden weder auf das Logeion noch in die Orchestra kommt, sondern, man sieht nicht recht wo, in der Höhe bleibt. Dass Gallerien und Balcons dazu dienten, Personen und Theile der Handlung dem gewöhnlichen Boden zu entrücken, bezweifeln wir nicht; aber den Chor sollen wir von allen Voraussetzungen seiner scenischen Bedeutung und von der Möglichkeit orchestischer Bewegungen so losreissen, um ihn auf einem Balcon Platz nehmen zu lassen? Und wozu das Alles? Jene Balcons konnten nur dazu dienen, einen höheren Ort von einem niedriger gelegenen zu unterscheiden; wenn aber mit allen Personen die ganze Handlung in die Höhe verlegt wird, warum soll nicht die Bühne sowohl als die Orchestra, deren Fiction ganz von der Scenerie der Bühne abhängig ist, eben diese Höhe, die zerklüftete Felsengegend vorstellen? Um am Schluss den Prom. mit seinem Felsen in die Tiefe versinken zu lassen, dazu fehlte es ja an Versenkungen nicht. Auch für Aeschylus Geschmack ist das Erscheinen der Okeaniden und des Okeanos durch die Luft grotesk genug, um nicht nach andern Abnormitäten zu suchen. Bei dem Erscheinen der Okeaniden sind Flügel wiederholt erwähnt; dächten wir sie selbst geflügelt, so wäre der Wagen überflüssig, auf den doch nicht nur der Ausdruck ὄχος πτερωτός, sondern auch die einfache Zweckmässigkeit hinweist. An diesem Wagen denken wir uns lieber Flügelrosse als Flügel, da auch Okeanos auf einem Flügelthier ankommt, und Aeschylus überhaupt die abenteuerlichen Thiergestalten liebte. Schönb. will eine Flugmaschine, aber ohne Flügel und ohne Bespannung; da er aber auch die Beflügelung der Personen auf der Maschine nicht zugiebt, so sieht man nicht, woher das Flügelrauschen kommen soll. Durch die Aufforderung des Prometheus V. 272 ist das Herabsteigen des Chors von

dings in der Eigenthümlichkeit der metrischen Composition des letzteren, welche von dem sonstigen Aeschyleischen Charakter sichtlich abweicht, und in dem Zurücktreten der lyrischen Bestandtheile und überhaupt der Betheiligung des Chors an der Handlung ein gewichtiger Grund für die spätere Abfassung gefunden worden [3]). Nur darf man auch hiermit nicht zu viel beweisen wollen; denn der Dichter, welcher zuerst den Chor zurückgedrängt und der Rede die erste Stelle angewiesen hatte (τὰ τοῦ χοροῦ ἠλάττωσε καὶ τὸν λόγον πρωταγωνιστὴν παρεσκεύασε, Aristot. Poet. 4), konnte eher auf diesem Wege selbständig weitergehn, als im höheren Alter blos nach dem äusseren Beispiel des Sophokles seine Eigenthümlichkeit umbilden. Einen festeren Halt gewinnt die chronologische Bestimmung nur durch die Hinweisung auf den Ausbruch des Aetna (V. 367 ff.), welche Ol. 75, 2 = 47$\frac{7}{8}$ Statt fand, ein Ereigniss so ungewöhnlicher Art, dass es selbst längere Zeit nachher noch die Phantasie derer, welche es erlebt, beschäftigen, und eine fast das Mass überschreitende Berücksichtigung in unserm Gedicht rechtfertigen konnte [4]). Aber sie setzt eben eine nähere Beziehung zu diesem Ereigniss, wenn nicht bei den Zuschauern, doch mindestens bei dem Dichter, und somit den Aufenthalt desselben in Sicilien voraus, und macht sogar die Abfassung in Sicilien

seiner μηχανῇ und seine Aufstellung in der Orchestra motivirt, wozu nach der Bemerkung des Scholiasten auch das Auftreten des Okeanos Zeit gewährt.

3) Vgl. Rossbach griech. Metrik. Vorrede S. XVII fg., der besonders die Aehnlichkeit mit Sophokles und Euripides in der Wahl der Rhythmen hervorhebt; doch zieht er zunächst hieraus keine weitere Folgerung, als dass die Tragödie nicht zu den älteren Werken des Dichters gehören könne. Bergk de vita Soph. vor seiner Ausg. p. XXV. XXXII. rechnet aus diesen Gründen den Prom. zu den spätesten Stücken des Aeschylus und setzt ihn selbst nach der Orestee (p. XLI).

4) Die Vermuthung, dass der ganze Passus ein *späterer* auf Sicilien entstandener Zusatz sei (Köchly akadem. Vorträge I, S. 25), stützt sich auf keinen Beweisgrund und wird auch nach der im Texte gegebenen Darstellung nicht wahrscheinlich gefunden werden.

nicht unwahrscheinlich. Dazu kommen einzelne Sikelismen in der Sprache, die man schon im Alterthum aus dem Aufenthalt in Sicilien herleitete [5]). Auch wird es nicht zu gewagt sein, die Züge, mit welchen die Herrschaft des Zeus als Tyrannenregiment wiederholt gezeichnet wird, aus der Kenntniss herzuleiten, welche davon der Dichter in Sicilier gewonnen hatte [6]), ohne dass wir damit der Annahme einer directen politischen Tendenz das Wort reden, die manche allzueifrig den dramatischen Dichtungen der Griechen und auch dieser in einer höheren weit über dem Treiben der täglichen Wirklichkeit liegenden Region sich bewegenden beizulegen trachten. Am wenigsten scheint eine solche Beziehung auf die Verhältnisse Athens im Prometheus gefunden werden zu können, wie schon die Allgemeinheit der Gedanken, die man, und doch wieder in sehr verschiedener Weise, heraushören will, zu erkennen giebt, mag man nun dem Dichter die Absicht unterlegen, die Liebe zur Freiheit, deren die Athener genossen, lebendig zu erhalten, oder auf die Verdrängung des Alten in Religion, Sitte und Verfassung durch eine neuartige Bildung, besonders auf die Verdrängung der alten Aristokratie durch willkürliche demagogische Gewalthaber hinzuweisen, oder auch nach solchen Kämpfen die Versöhnung darzustellen [7]).

5) S. besonders Bergk in der Zeitschr. f. d. Alterthumswiss. 1835. S. 952 ff. Bernhardy Griech. Lit. II, 2. S. 230. 2. Ausg.

6) Hierauf deutet Welcker hin griech. Götterlehre II, S. 258; bestimmter spricht sich Droysen in seiner Uebersetzung S. 569 ff. 2. Ausg. dafür aus, geht aber vielleicht schon zu weit mit der Annahme von Anspielungen, wenn er auch die Annahme einer Allegorie verwirft. Alle für die Abfassung in Sicilien oder nach einem dortigen Aufenthalt vorgebrachten Gründe hat freilich Schömann S. 79 ff. in ausführlicher Erörterung als unkräftig zu erweisen gesucht, indem er den Prom. nicht lange nach Ol. 75, 2 setzt und für das älteste der erhaltenen Stücke erklärt.

7) Eine politische Allegorie mit dem zuerst angegebenen Gedanken findet Schütz im Prom., den andern legt Süvern (üb. den historischen Charakter des Drama in d. Abh. d. Berl. Akad. v. 1825. S. 92) hinein, und nicht viel anders, nur mit Rücksicht auf das folgende Stück, Köchly

Die Geisselung des Verraths in den letzten Worten des Chors mag einen bestimmten Fall im Auge haben, aber welchen, ist zu ungewiss, um auf die Fragen über Ort und Zeit der Entstehung einzuwirken. — Ist aber der Prometheus unter dem Einfluss eines sicilischen Aufenthalts gedichtet, so fragt sich, was von den verschiedenen gewiss zum Theil erfundenen Nachrichten über die Reisen des Aeschylus dorthin für wahr zu halten sei. Am begründetsten scheint die Ueberlieferung zu sein, welche ihn zuerst an den Hof des Hiero, später nach Gela sich begeben lässt. Sind die Perser Ol. 76, 4 in Athen aufgeführt und in Syrakus auf Hiero's Verlangen wiederholt, so ist nicht unwahrscheinlich, dass jene Reise bald nach Ol. 76, 4 Statt fand. Nach diesem Zeitpunkt würde also jedenfalls die Abfassung des Prometheus fallen, und zwar, wenn er in Sicilien entstand, vor Ol. 77, 4, in welchem Jahr Aeschylus im Wettkampf mit Sophokles in Athen auftrat. Oder sie ist erst nach der zweiten Reise, welche nach der Aufführung der Orestee Ol. 80, 2 fällt, zu setzen. Dann wäre die Beziehung auf den Aetna vielleicht dadurch zu rechtfertigen, dass seit jenem grosses Aufsehn erregenden Ausbruch wohl nicht wieder alsbald eine der früheren gleiche vollständige Ruhe eintrat[8]).

---

a. a. O. S. 45. Wenn dieser die dem Ganzen zu Grunde liegende Idee so ausdrückt: „Kampf und Versöhnung alter und neuer Zeit auch bei den Göttern im Himmel droben, wie sie Aesch. unter seinen Athenern auf Erden selbst gesehn hatte“, so setzt dieses „*auch*“ den ganzen Schwerpunkt der Handlung in einen Gedanken, den der Dichter nicht im Entferntesten angedeutet, sondern rein zu errathen gegeben hätte. Am weitesten geht Kutterfeld in Jahns Archiv Bd. XIX, S. 407 ff., der in Zeus den Repräsentanten der Spartaner, in Prometheus den der Athener sieht!

8) Ueber die Reisen erscheint noch Welckers Combination (Trilogie S. 516 ff.) als die wahrscheinlichste, von der auch Bergk l. l. p. XIII. nicht abweicht. Andere Bestimmungen gewähren wichtigen Momenten nicht die nöthige Beachtung. So Droysens und Kiehls (Mnemos. I. p. 363 sqq.) Annahme der ersten Reise Ol. 76, 1, wobei die Wiederholung der Perser ausser Acht bleibt. Damit fällt Ol. 76, 2 als Zeitbestimmung für den Pr.; das Anstössige, dass jene gehässigen Schilderungen der

Das Resultat dieser abschweifenden Erörterung führt uns zu unserm Anfangspunkt zurück, dass keinenfalls die Annahme früher Abfassung und die darauf gestützte Erklärung angeblicher Mängel der Composition begründet ist.

Auch ohne die Trilogie im engeren Sinne, d. h. den ideellen Zusammenhang der Handlung der in Verbindung mit einander aufgeführten Tragödien als ein festes Gesetz der Aeschyleischen Compositionsweise zuzugestehn, wird in neuerer Zeit die Isolirung des gefesselten Prometheus vom gelösten kaum noch im Ernst jemand festhalten wollen[9]). In Verbindung mit den durch urkundliche Belege für die Neigung des Aeschylus zu dieser Anlage seiner trilogischen Aufführungen und durch die Beschaffenheit unseres Dramas selbst dargebotenen Gründen kann man auch dem äusseren Zeugnisse der Scholien (zu V. 511 und 522), welche den Gelösten τὸ ἑξῆς δρᾶμα nennen, ohne Künstelei kaum einen anderen Sinn beilegen, als dass diese Tragödie an den Gefesselten äusserlich sich anschloss. Wer sich auf G. Hermanns Auctorität beruft,

Tyrannis gerade bei Hiero ausgesprochen sein sollten, theilt sie mit der, welche die Aufführung zwischen Ol. 76, 4 und 77, 4 setzen würde. Giebt man die Voraussetzung der Abfassung in Sicilien auf, so bleibt ein freierer Spielraum; hält man sie fest, so bietet sich noch die Zeit nach Ol. 80, 2 dar, wenn man an der Einfachheit der scenischen Anlage nach der grösseren Mannigfaltigkeit der Orestee keinen Anstoss nimmt. Zuletzt bleibt zwischen diesen Möglichkeiten, von denen keine ohne Schwierigkeit ist, nur subjective Entscheidung übrig.

9) Hartung glaubt auch in dieser Frage eine Sonderstellung behaupten zu müssen (a. a. O. S. 8 fg.). Ohne auf die Sache näher einzugehn, stellt er doch die Möglichkeit der Verbindung beider Dramen in Frage, nichts destoweniger entnimmt er den Inhalt des gelösten Pr., den „wir eigentlich nicht zu wissen brauchen", aus dem gefesselten (S. 19 ff). Ein Hauptargument ist, dass die Alexandrinischen Gelehrten nicht so sinnlos gewesen sein würden, Stücke, die für sich kein abgerundetes Ganze bildeten, aus ihrem trilogischen Zusammenhange herauszureissen. Die Meinung, dass wir die Auswahl der überlieferten Tragödien den Alexandrinischen Gelehrten und nicht vielmehr der Beschränkung des Byzantinischen Studienkreises verdanken, wird schwerlich vielen Beifall finden. Vgl. Bergk de vita Soph. l. l. p. XL sq.

welcher sich einmal gegen diese Verbindung erklärt hat, dem wird die spätere Bekehrung derselben Auctorität nicht weniger gelten dürfen, wenn wir auch dessen frühere Meinung von der dilogischen Verbindung nicht anrufen wollen[10]. Sind aber zwei der zu einer Tetralogie gehörenden Tragödien durch den Sagenstoff verbunden, so spricht auch ohne Beweis die Wahrscheinlichkeit für die Vermuthung, dass die vorhergehende nicht davon isolirt war, um so mehr, da sich ein passender Stoff leicht darbietet, und ein Beispiel dilogischer Verbindung überhaupt noch nicht vorliegt. Dass der mehrmals genannte πυρφόρος eine Tragödie nicht gewesen sein könne, sondern das mit der Persertrilogie nach urkundlicher Ueberlieferung verbundene Satyrspiel Prometheus gewesen sein müsse, ist durchaus nicht erwiesen[11].

---

10) In der Abhandlung de compos. tetralog. 1819 (Opusc. II, p. 315) erklärte sich Hermann für die Dilogie, in der de Aesch. Prom. sol. 1828 (Op. IV.) leugnete er die Nothwendigkeit des Zusammenhangs, in der de Prometheo Aesch. 1845 p. 14. erklärte er sich für die gewöhnliche Annahme der Trilogie des Feuerbringers, des Gefesselten und des Gelösten.

11) Behauptet ist es u. a. von Bernhardy Gr. Lit. II. 2. S. 250. Auch Bergk a. a. O. p. XXIX. leugnet die Existenz einer Tragödie πυρφόρος und den stofflichen Zusammenhang der Tetralogie, zu welcher die beiden Prometheus gehörten. Der factische Thatbestand ist, dass der πυρφόρος nicht ausdrücklich als Tragödie bezeichnet wird, die Anführungen desselben aber auch nicht dagegen sprechen; ferner dass das Satyrdrama sich auf das Feueranzünden bezog, welches durch den von Pollux zweimal citirten Titel Προμ. πυρκαεύς angedeutet wird, der sonst nicht vorkommt. Hierdurch wird die Wahrscheinlichkeit der seit Welckers Trilogie gewöhnlichen Annahme, dass der πυρφόρος die erste Tragödie, der πυρκαεύς davon verschieden und das in der Didaskalie der Perser nicht näher bezeichnete Satyrdrama gewesen sei, doch wohl eher bestätigt als entkräftet. Versuche, den Inhalt des ersten Stücks aufzuzeigen, können freilich überhaupt nur als Phantasiespiele gelten; wer sie bei so geringem Material unternimmt, wie neuerdings wieder Köchly a. a. O. S. 24 ff., hat ebendesshalb gewiss nicht das Recht, von den „grund- und bodenlosen Phantasieen eines Welcker" zu sprechen, und sich allein bestimmte Prinzipe und Kriterien zu vindiciren, nach denen sich feststellen liesse, was „ohne allen Zweifel" zu der Fabel des Stücks gehörte.

und Unrecht in dem vom Dichter vorgeführten Streit mehr oder weniger Partei für Prometheus. Eine ganz neue Periode der Auffassung beginnt mit Schömann (des Aeschylos gefess. Prometh. Greifsw. 1844), der sich auf die geradezu entgegengesetzte Seite stellt, indem er in Prometheus keineswegs den unter tyrannischer Grausamkeit Leidenden, sondern den der gerechten Strafe verfallenen Empörer sieht, der im Verlauf der Handlung zur Erkenntniss seines Unrechts kommen müsse. Seine Erörterung hat jedenfalls wesentlich zur Berichtigung früherer Ansichten beigetragen, und die Wichtigkeit der Aeschyleischen Dichtung für die Bestimmung des theologischen Standpunkts des Dichters, ja für die Beurtheilung des Wesens griechischer Religion überhaupt in ein helleres Licht treten lassen. Hier gewinnt desshalb auch unsere eigene Darstellung ihren Mittelpunkt, sowie alle späteren Behandlungen dieses Gegenstands neben dieser oder ihr gegenüber eine bestimmte Stellung haben nehmen müssen. Die Schömannsche Auffassung hat ihren Schwerpunkt in der Bestimmung des Fort- und Ausganges der Handlung im Gelösten, wovon die Entscheidung über das Verhältniss des Gefesselten zu dem religiösen Standpunkt des Dichters überhaupt abhängig ist. Hiervon muss auch unsere Erörterung ausgehen.

Die Frage über die Fortführung der Handlung in der Schlusstragödie, aus der wir zwar einige äussere Umstände, aber nicht die inneren Motive der Lösung des Conflicts kennen, hat einen natürlichen Haltpunkt an dem Anstoss, welchen nothwendig die Art erregt, wie Zeus in dem vorliegenden Drama dargestellt ist. Die früheren Ausleger sind dadurch grösstentheils dahin gebracht, den Prometheus mit aller Glorie umgeben zu sehn, welche das unschuldige Leiden unter der Obmacht eines grausamen, rachsüchtigen Tyrannen gewähren kann; aber auch gerade derjenige, welcher in der Deutung der Absicht der ganzen Composition mit jenen in den entschiedensten Gegensatz tritt, stellt den Eindruck, welchen das Stück mache, mit den grellsten Zügen als einen für Zeus

ungünstigen hin. So lange man sich lediglich auf dem Gesichtspunkt halte, auf den unsere Tragödie sich stelle, so lange, sagt Schömann S. 12, müsse man eingestehn, dass Alles was edel und gross und der Liebe und Bewunderung werth sei, nur auf der Seite des Prom. erscheine, während auf der andern nur theils Kleinlichkeit, Schwäche, Gemeinheit, theils tyrannische Eigenmacht, hassenswürdige Undankbarkeit, empörende Grausamkeit seien. So scharf und schroff tritt nun freilich bei unbefangener Würdigung des Verhaltens der die Handlung bestimmenden Personen das Verhältniss von Recht und Unrecht nicht hervor; man kann nicht leugnen, dass auch Prometheus in seinem Trotze das Mass überschreite und ungezügelter Leidenschaftlichkeit in einseitiger Verfolgung seines Rechts sich hingebe, und dass eine Zurückweisung der starren Unbändigkeit gerade nach den Vorstellungen, welche in dem griechischen Drama die besonders vorwiegenden sind, nicht als unberechtigt erscheine. Aber nicht in Abrede zu stellen ist die Härte und Grausamkeit des Zeus nach der Darstellung des Dichters. Dies erkennen auch alle im Stück auftretenden Personen an mit Ausnahme der Diener des Zeus, welche aber selbst in der Art ihres Auftretens erst recht dazu beitragen, seine Handlungsweise als über das Mass des Gerechten hinausschreitend erscheinen zu lassen. Hephästos, des Zeus Sohn, leiht nur widerstrebend dem Werke der Fesselung seine Hände, und vermag nur die Härte und Strenge eines neuen Regiments als Grund für die harte Bestrafung anzuführen. Der Chor der Okeaniden, der den Trotz des Prometheus nicht billigt und ihm einen milderen Sinn einzureden sucht, spricht sich entschieden gegen das grausame und gesetzlose Verfahren des Zeus aus. Auch Okeanos selbst, der Besonnene, weiss dem Prometheus nichts Anderes entgegenzusetzen, als die Furcht vor der Härte des Zeus und die Unmöglichkeit, dieser mit Erfolg zu widerstehn. Endlich dient das Auftreten der Io, welche, eine Sterbliche, durch das züchtig abgewiesene Verlangen des Gottes sie zu umarmen in namenlose Qual ge-

trieben wird, nur dazu, die Vorstellung von der Grausamkeit des Zeus zu verstärken. Man hat wohl den Eindruck des dem Prom. widerfahrenden Unrechts dadurch beseitigen wollen, dass nach den religiösen Anschauungen der Griechen gerade der Trotz des Prometheus gegen den höchsten Gott an und für sich als etwas Gottloses erschienen sein müsse. Aber dieser Gesichtspunkt tritt doch in dem Stücke durchaus nicht in der Art hervor, dass man die Absicht darin finden könnte, die Bestrafung des Pr. als eine gerechte, die Sympathie nicht sowohl für den Bestraften als für den Strafenden erweckende erscheinen zu lassen; und er konnte nicht hervortreten, weil er sich auf die den richtigen Standpunkt durchaus verrückende Voraussetzung stützt, als ob Prometheus ein dem Zeus geradezu untergeordnetes Wesen, als ob er ein Mensch sei, während er doch selbst zu den Titanen gehört, und im ganzen Stück nicht in einem solchen Verhältniss aufgefasst wird, das ihn, den Sohn der Themis, der freiwillig den jungen Göttern seinen Beistand im Kampfe mit den alten geliehen hatte, von vorn herein zur Unterwürfigkeit gegen Zeus verpflichtet hätte[14]). Noch weniger aber als die Härte und Grausamkeit des Zeus kann die Unkunde des Gottes über seine eigene Zukunft und die Befürchtung einer möglichen Entthronung zu dessen Gunsten stimmen. Wie konnte nun der Dichter den höchsten Gott des Volksglaubens in einem Lichte erscheinen lassen, welches von einer würdigen Vorstellung der Gottheit so auffallend abweicht? Diese Frage hat sehr verschiedene Beantwortungen gefunden, von denen wir die wichtigsten vorführen wollen.

G. Hermann hat in früherer Zeit (de Prom. sol.) die Ansicht ausgesprochen, dass die Darstellung des Zeus als des grausamsten Tyrannen den Griechen keinen Anstoss hätte

14) Dieser Punkt, der früher hin und wieder angedeutet, in neuerer Zeit wiederholt stärker hervorgehoben ist, wird nachher als sehr wesentlich für die ganze Auffassung der Behandlung des Prom. weiter verfolgt werden

geben können, weil überhaupt die religiösen Mythen derselben von dergleichen Vorstellungen voll seien; später (de Prometheo Aeschyleo 1845) hat er diese Ansicht so modificirt, dass er zwischen Zeus als dem höchsten Gotte des anthropomorphistischen Systems und Zeus als dem rein und makellos hingestellten wahrhaft göttlichen Wesen unterscheidet, die Anerkennung beider aber dem Dichter zuschreibt. Diese Unterscheidung, welche von jener ersten Auffassung wesentlich abweicht, wird freilich in dem Sinne nicht zugegeben werden können, als habe der Dichter gleichsam eine doppelte Religion gehabt, und seinen wahren Gott auf einen ganz andern Boden gestellt als den mythologischen[15]); in einer anderen Wendung aber wird sie auch zu einem von der zweiten Ansicht verschiedenen Resultat führen. Ein jenem ersten ähnlicher von Jacobs früher (Att. Museum III, S. 343. Nachtr. zu Sulzer a. a. O.) aufgestellter Versuch, den Anstoss zu beseitigen, als sei Zeus erst später, nach Aeschylus Zeit als allmächtiger und allweiser Weltregent aufgefasst, jenes rohe Zeitalter nur von dem Gefühl der Furcht, nicht dem der Ehrfurcht gegen die Götter durchdrungen gewesen, widerspricht zu offenbar den besonders in den Supplices und dem Agamemnon vorliegenden Darstellungen des Zeus[16]) und dem religiösen Charakter des Dichters, als dass er dem Urheber selbst hätte haltbar erscheinen können. Schlegel hat zwar nicht dem Dichter selbst eine so niedrige Vorstellung von Zeus beilegen wollen, aber wohl die Absicht, eben durch seine Darstellung die von ihm für unwürdig gehaltene Volksreligion zu untergraben. Aber wenn auch Aeschylus mit seinen religiösen Ansichten

---

15) Hiergegen streitet besonders Schömann vindiciae Jovis Aeschylei, Ind. schol. Gryph. hib. 1846, abgedruckt Opusc. acad. III, p. 95 sqq.

16) Vgl. besonders Welcker Trilogie S. 99 ff. Die dort vorgetragene Auffassung des *Ζεὺς ὅστις ποτ' ἐστίν* im Agam. 160 (149) als Ironie auf das Volksurtheil hat er griech. Götterl. II, S. 271 ausdrücklich zurückgenommen, und darin den Ausdruck der ehrwürdigsten Frömmigkeit erkannt.

auf einer höheren Stufe als das Volk im Allgemeinen steht, so tritt er doch mit diesem so wenig in Opposition, dass es eben die Götter des allgemeinen Glaubens sind, denen er in so ehrfurchtsvoller Weise huldigt; er gehört noch ganz jenem Geschlechte an, in dessen Charakter der Glaube an die angestammten Götter ein wesentlicher Zug ist.. Am wenigsten passt desshalb für ihn eine solche Art der Frivolität, welche das vom Volke heilig gehaltene höchste Wesen in den Staub zu ziehen und der Verachtung preis zu geben sich nicht gescheut hätte. Auch konnte der Dichter zwar erwarten, dass das Volk die eigenen mangelhaften Vorstellungen durch die in seinen Gedichten gegebene Schilderung der Götter verbessere, aber nicht, dass es diese auf ganz andere Wesen beziehen und die verschiedene Tendenz der eigentlich gemeinten und der polemisch zu verstehenden Schilderung fassen sollte. Dasselbe gilt im Ganzen auch gegen die von Welcker in der Trilogie aufgestellte Annahme, dass Aeschylus gegen die in der Hesiodischen Theogonie enthaltenen unwürdigen Vorstellungen von Zeus habe Opposition machen wollen durch ein in ironischer Absicht gegebenes Zerrbild des dichterischen Zeus. War der Zeus der Theogonie mit dem des Volksglaubens identisch, so fällt sie mit jener zusammen; war er es nicht, so würde freilich eine solche Absicht nicht der Vorwurf der Unfrömmigkeit treffen, aber schwerlich wäre der Unterschied verstanden worden, oder wenn er sich aufdrängte, so konnte die Polemik gegen den Inhalt eines dem Volksglauben nicht entsprechenden Gedichts kaum als ein passender Stoff für die tragische Poesie erscheinen[17]). Dieselben Gründe sprechen gegen die Meinung, dass der Dichter mit dem mythischen Stoff nach Belieben habe schalten können, um einen ästhetischen, ethischen oder politischen Zweck zu erreichen, dass Zeus als dramatische Person mit der Religion überhaupt nichts zu thun habe: war

17) Welcker hat seine frühere Erklärung in der griech. Götterl. II. S. 246 ff. wesentlich modificirt, wovon unten.

der Dichter nicht wirklich ein Verächter der Religion, so konnte er sich auch eine Herabwürdigung der höchsten anerkannten Gottheit zu einem Bühnenzweck nicht erlauben.

Alle diese Ansichten hat Schömann mit Recht verworfen; die welche er selbst zur Lösung des Widerspruchs zwischen dem religiösen Charakter des Dichters und der Art wie er sich des Zeus als dramatis persona bedient, aufstellt[18]), ist folgende: Der Widerspruch, mit dessen Lösung man sich abgemüht hat, ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, er ist ein bloser Schein, dadurch hervorgerufen, dass wir die Composition des Dichters nicht in ihrer Vollständigkeit besitzen. Wenn der Eindruck unseres Dramas ein für Zeus so ungünstiger ist, so ist dies nur die Wirkung der ungemeinen Kraft und Kunst, mit welcher der Dichter hier die eine Seite des Verhältnisses der beiden Gegner, den Standpunkt des Prometheus, hat hervortreten und darüber den andern vorerst aus dem Auge verlieren lassen. Im Schlussstück trat dagegen die volle Berechtigung des Zeus und das Unrecht des Prometheus gegen ihn hervor. Zeus durfte nicht blos durch die äussere Macht des Schicksals genöthigt werden, sich mit Prometheus zu vertragen: das wäre eine irreligiöse Vorstellung; damit der Gott erhaben und ohne Wandel bleibe, musste die zur Versöhnung nothwendige Aenderung in Prometheus vorgehn, aber nicht in der Art dass er sich in einen willkürlichen Vertrag einliess, durch welchen er sich gegen bessere Ueberzeugung aus egoistischen Gründen in das fügte, was er mit solcher Starrheit bekämpft hatte, sondern er musste zur Erkenntniss der Gerechtigkeit und Liebe als der Grundprincipien in der Weltregierung des Zeus, und dadurch zur Anerkennung seines eigenen Unrechts kommen. Worin aber zeigt sich jene Gerechtigkeit und dieses Unrecht, welche beide in dem vorliegenden Stück nicht zum

18) In der Ausgabe des Prometheus, in den oben N. 15 angeführten vindiciae Jovis Aesch., und in dem in der Zeitschr. f. d. Alterth. 1846. N. 111 ff enthaltenen Schreiben an mich, abgedruckt Opusc. III, p. 120 ff.

Vorschein kommen? Schömann entnimmt sie aus der Idee des Mythus von Prometheus überhaupt und aus dem was er als den theologischen Standpunkt des Aeschylus betrachtet. In jenem liege, wenn auch in seiner ältesten Gestalt noch in unklarer und unentwickelter Form, die Ahnung der Unzulänglichkeit des Menschen, seiner Abhängigkeit von der göttlichen Gnade, und sei namentlich die böse Neigung, der Gottheit ihre Ehre zu entziehn und auf eigene Macht und Klugheit zu vertrauen, ausgesprochen. Nach der Deutung und Wendung aber, welche Aeschylus diesem Mythus gegeben habe, erscheine Prometheus als der Beschützer des Menschengeschlechts, der dasselbe vor der ihm durch Zeus drohenden Vernichtung gerettet, der es aus dumpfer Thierheit zu höherer Entwickelung, dadurch zur Gottähnlichkeit, aber — zugleich und durch dieselben Mittel zur Sünde geführt habe. Er repräsentire die Menschheit in ihrer vollen Enfaltung, aber nur die auf sich selbst gestellte und von den Göttern geschiedene Menschheit. Seine Menschenliebe sei nicht die wahre und göttliche, denn sie gehe nur aus auf einseitige Förderung dessen was das weniger Edle im Menschen sei; die höchsten Güter der Menschheit seien nicht unter den Gaben, durch die er sie zu beglücken suche, und indem er diese, indem er das *Sittliche* dem Menschen nicht mittheilte, nicht mittheilen konnte, sei er vielmehr der Verderber, der Verführer des Menschengeschlechts, der es in seinem der Gottheit abgewandten Sinn von dem Wege zur wahren Veredelung abgelenkt, ihm durch Klugheit Mittel geboten, seine niederen Bedürfnisse zu befriedigen, bevor es die Ahnung höherer hatte, und es so seine höhere Bestimmung habe verkennen lassen. Dies ist der Sinn, in welchem nach Schömann Aeschylus seine Promethee dichtete; dieser Sinn musste in dem letzten Stück in solcher Weise hervortreten, dass dadurch die Wirkung des vorhergehenden corrigirt und blos als ein Theil der dramatischen Kunst des Dichters erkannt wurde; in diesem Sinne hat Schömann selbst den gelösten Prometheus nachgedichtet unter Verwendung der wenigen

Züge, welche theils in Bruchstücken, theils in Andeutungen des vorliegenden Stücks, theils in der Sage gegeben sind. Die Titanen, welche als Chor in dem letzten Stück auftraten, sind nicht mehr die Feinde des Zeus; nachdem sie und andere vorgeführte Personen durch ihre Versöhnung mit Zeus und die Schilderung seiner gerechten Weltregierung zur Umstimmung des Prometheus beigetragen haben, tritt Herakles, der Repräsentant der gottbefreundeten Menschheit, als sein Befreier auf, indem er durch die Darstellung des wahren von jenem verkannten Verhältnisses zwischen Gott und Menschheit ihm zur völligen Erkenntniss seines eigenen Unrechts bringt.

Diese Auffassung Schömanns hat vielen Beifall gefunden, doch haben sich auch mehr oder minder gerechte Bedenken von verschiedenen Standpunkten dagegen erhoben[19]). Wesentliche Mängel derselben finden wir theils in der Stellung, welche dem vorhandenen Stück angewiesen wird und in dessen angeblicher Tendenz, theils in dem was als die der ganzen Composition zu Grunde liegende theologische Anschauung des Aeschylus bezeichnet wird. Nicht weniger unstatthaft als bei den von Schömann selbst verworfenen Ansichten ist die An-

---

19) Hierher gehören besonders G. Hermann a. a. O. Meine Rec. des Schöm.'schen Buches in der Zeitschr. f. d. Alterth. 1845. N. 41 ff., sowie meine Antwort auf Schömanns oben angeführten Brief ebd. 1846. N. 113 fg. Keck, der theologische Charakter des Zeus in Aesch. Prometheustrilogie. Glückstadt 1851. 4. (vergl. meine Besprechung dieser Schrift in der Ztschr. f. d. A. 1852. N. 35.) Hartung in der Einleitung seiner Ausg. Lpz. 1852. Dazu kommen neuerdings Döllinger, Heidenthum und Judenthum. Regensb. 1857. S. 269 ff. Platner über die Idee der Gerechtigkeit in Aesch. u. Soph. Lpz. 1858. S. 88 ff. Köchly akademische Vorträge und Reden. I. Zürich 1859. S. 6 ff. Preller in den Jahrb. für Philol. LXXIX. (1859) S. 344 fg. (vgl. dessen gr. Mythol. I. S. 66 ff.) Welcker griech. Götterl. II. S. 246—278. S. auch Lehrs in d. Jahrb. f. Philol. LXXIX, S. 55 ff. Vor Schömanns Buch abgefasst, aber erst später veröffentlicht ist eine die älteren Auffassungen widerlegende mehrfach mit meinen Bemerkungen zusammentreffende Rede von Feuerbach de Promethei Aeschylei consilio atque indole in dessen nachgel. Schriften herausg. v. Hettner. Brschw. 1853. Bd. 4. S. 129—154.

nahme, dass der Dichter sich erlaubt habe, den höchsten Gott der bestehenden Weltordnung, den er sonst nur mit Ehrfurcht behandelt, um eines künstlerischen Zwecks, um eines dramatischen Effects willen in einer solchen Weise darzustellen, wie Schömann selbst ihn nach dem unmittelbaren Eindruck der erhaltenen Tragödie erscheinen lässt, wenn auch dieser Eindruck durch das folgende Stück wieder beseitigt werden sollte. Aber auch vom künstlerischen Gesichtspunkt wäre eine solche Composition kaum zu rechtfertigen; es würde eher die Aufgabe eines sophistischen Kunststücks, als eines dramatischen Kunstwerks sein, das ganz Unwahre und Unberechtigte als das Wahre und einzig Berechtigte darzustellen. Aber selbst wenn wir gegen Schömanns eigene Darstellung auch nach dem Eindruck des erhaltenen Stücks nicht so entschieden alles Recht auf Seiten des Prometheus, alles Unrecht auf Seiten des Zeus finden, so bleibt doch immer feststehn, dass jener Zeus nicht der Vorstellung des Gottes entspricht, welchen Aeschylus anbetet, und es bleibt anstössig, dass der Dichter diesen Gott seines Glaubens zu einem mit seiner Frömmigkeit in Widerspruch stehenden Bilde um eines Bühnenzwecks willen benutzte. Auch abgesehn davon, ob man in der Härte des Zeus nur strenge Gerechtigkeit oder tyrannische Grausamkeit sieht: darin unterscheidet sich doch jener Zeus ganz bestimmt von dem höchsten Gott des Aeschylus, dass er die ihm in Aussicht gestellte Entthronung fürchtet, und zwar fürchtet um der Drohungen des Prometheus willen, dem er eine bessere Kenntniss der Zukunft zutraut, als er selbst besitzt. Hier verräth sich ein Mangel an Macht sowohl als an Wissen, den bei allem Anthropomorphismus der grichischen Religion Niemand als Ausdruck des Aeschyleischen Gottesbewusstseins gelten lassen kann. Wenn Schömann zur Rechtfertigung gegen diesen Einwurf sich des Auswegs bedient, dass jene Befürchtung des Zeus gar nicht erwiesen sei, und dass der Schein derselben, den er sich durch die Sendung des Hermes gebe, nur die Absicht habe, den Hass und Trotz des

Prometheus in seiner ganzen Grösse hervortreten zu lassen: so wird durch diese Auskunft dem Dichter ein Verfahren beigelegt, wodurch er sich gegen Religion und Kunst in gleichem Masse vergehn würde. Unmöglich konnte ein befriedigender Eindruck auf den Zuschauer bewirkt werden, wenn er nach solcher stufenweise gesteigerten Spannung der Theilnahme zu der Erkenntniss gebracht wurde, dass das ganze Interesse, welches er an der Handlung genommen, auf einem hohlen Grunde, auf einer blosen Täuschung beruhte; dass der Conflict, um welchen sich das Drama bisher wie um seine Angel bewegt hatte, nur eine einseitige von der anderen Seite höhnisch genährte Einbildung gewesen war, in Wirklichkeit aber gar nicht existirte. Dazu kommt, dass es sich nicht um eine Erfindung des Dichters, sondern um einen auch sonst, obgleich mit anderen Wendungen, vorkommenden wirklichen Mythus handelt; gehört dieser auch einem überwundenen Standpunkt an, so gilt ja das Gleiche von diesem im Kampf begriffenen Zeus, und wenn ihn Aeschylus einmal benutzte, konnte er ihn ebensowenig als ein bloses Phantom behandeln, wie die übrigen theogonischen Sagen, mit denen er zusammenhängt[20]. An dieser Klippe vornehmlich scheitert Schömann's Combination, so dass die Frage, ob dem Aeschylus eine solche theologische Anschauung, wie Schömann will, zugeschrieben werden dürfe, für das Urtheil über den Inhalt und Zweck der Composition in die zweite Linie zurücktritt, und selbst wenn sie bejaht würde, jene aufgegeben werden müsste. Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass unter den Gütern, welche Prometheus den Menschen mitgetheilt haben soll, keines ist, welches unmittelbar zu ihrer sittlichen Veredelung dienen konnte; es ist zuzugeben, dass nach der Vorstellung des Dichters diese höheren Güter von Zeus stammten, und dass zu der Lösung

20) S. besonders Hesiod. Theog. 894 ff. Pindar. Isthm. VII, 27 ff. u. a. Schömann Prometheus S. 134 ff. Welcker griech. Götterl. II. S. 260.

des Conflicts wohl auch das Motiv benutzt wurde, den Zeus nicht blos angethan mit physischer Gewalt, sondern auch in sittlicher Grösse als Quelle von Segnungen erscheinen zu lassen, welche Prometheus den Menschen nicht geben konnte. Aber alsdann wird sich gerade wieder ein Zwiespalt zwischen dem höchsten Gott der gegenwärtigen Weltordnung, wie er im Ausgang der dramatischen Handlung erschien, und dem Zeus unseres Dramas herausstellen, in welchem doch keine Spur davon zu finden ist, dass er aus solchen Gründen die Anmassung dss Prometheus zurückweise, in welchem nicht Dike ihm zur Seite steht, sondern Kratos und Bia zur Bändigung des Widerspenstigen verwendet werden, in welchem keine sittliche Idee, sondern nur Zwang und Nothwendigkeit als die Beweggründe geltend gemacht werden, den Prometheus zur Umkehr zu veranlassen. Am wenigsten aber kann der Angelpunkt der ganzen dramatischen Composition darin gefunden werden, dass der, welcher die Menschen durch Mittheilung aller das Leben erhellenden Künste und durch Oeffnung der blöden Augen ihres Verstandes von der Stufe der Thierheit zu wahrer Menschlichkeit erst erhoben hat, eben darum als ihr Verderber, als der Urheber und Beförderer der Sünde zu betrachten sei. Ist doch auch die Belehrung über die den Göttern wohlgefälligen Opfer und über die Kunst ihren Willen zu erforschen unter diesen Wohlthaten, und damit die Begründung eines Verkehrs der Menschen mit den Göttern, in welchem die Religion ihrer Aeusserlichkeit nach besteht, und von welchem auch die innere Hingabe des Willens an die Gottheit nach dem Sinne des Alterthums nicht wohl in der Art getrennt gedacht werden kann, dass selbst dieses Mittel der Gemeinschaft mit den Göttern geradezu eine Gabe des Versuchers sein sollte, weil nicht *allein* in seiner Benutzung die Frömmigkeit besteht[21]). Aber auch

21) Die Einführung des Gottesdienstes durch Prometheus wird im Gegensatz mit Schömanns Auffassung von Bamberger im Philol. II,

hiervon abgesehn sind die Güter, welche Prometheus den Menschen mitgetheilt hat, etwas so sehr des Preises Würdiges, dass es nicht dem Sinne des Altertbums angemessen gefunden werden kann, wenn man sie darum als verderblich bezeichneu will, weil sie nicht dazu dienten, in den Menschen das Bewusstsein ihrer Abhängigkeit von den Göttern lebendig zu erhalten; wenn man die Bildung und Sittigung, die Erziehung des früher thierischen Menschengeschlechts, ohne welche auch keine Sittlichkeit denkbar wäre, als ein Verbrechen darstellt, sei es auch weil Zeus dieses elende Geschlecht lieber habe vertilgen wollen, um ein besseres zu schaffen; denn an der Vertilgung des Menschengeschlechts hatte ihn Prometheus gehindert, und kann also nicht angeklagt werden, als ob er sich die dem Zeus zukommende Erziehung der Menschen angemasst hätte. Jene Gaben des Verstandes gehörten nach der bestehenden Weltordnung so gut zu den göttlichen Gaben, wie Tugend und frommer Sinn, und es ist auch nur ein Beweis für die Unvollkommenheit *dieses* Zeus, wenn sie nicht durch ihn dem Menschengeschlecht zu Theil werden, sondern wider seinen Willen und auf heimlichen Wegen durch ein mit ihm im Streite begriffenes Wesen[22]). Ohne zu verkennen, dass das Gefühl der Abhängigkeit, die Grundlage aller Religion, sich auch bei

S. 327 und von Welcker Götterl. II, S. 275 betont. Schömann Prom. S. 52 sieht darin nur eine Anleitung zu dem niedrigen Bestreben, die Götter durch Gaben und Opfer zum eigenen Vortheil zu bewegen. Eine so sophistische irreligiöse Auffassung des Cultus hat aber der Dichter mit keinem Zuge angedeutet, und gerade seinem frommen Sinn können wir nicht zutrauen, dass ihm die äusseren Cultushandlungen so erschienen wären, wie sie die von ihm ignorirte Sage von dem Opfer in Mekone bei Hesiod darstellt. S. auch Platner a. a. O. S. 91.

22) Einen ähnlichen Gedanken spricht Schelling Einleitung in d. Philosophie der Mythol. S. 481 über das Verhältniss des Prometheus zu den Menschen in Vergleich mit der vorhergegangenen Weltordnung aus. Derselbe erklärt sich auch S. 484 fg. ausdrücklich gegen Schömanns Ansicht von der Schuld des Prometheus.



den Alten nicht blos auf das Gebiet der physischen Macht beschränkte; ohne einer Anschauung beizutreten, welche das Bedürfniss der göttlichen Beihülfe zur sittlichen Erhebung ihnen ebenso abstreitet, wie sie andererseits die Menschen dieser Zeit unter dem Gefühl der Unseligkeit fast erdrückt sein lässt[23]): müssen wir es doch allzu modern und christlich nennen, wenn die menschliche Cultur in ihrer Selbstständigkeit nicht nur als unzulänglich, sondern geradezu als Quelle der Gottlosigkeit, und darum dem Hass und der Züchtigung der Gottheit unterworfen erscheinen soll; wir müssen es insbesondere bedenklich finden, einen im besten Fall scharf an der Grenze des allgemein Religiösen und speciell Christlichen liegenden Gedanken durch blose Hypothese einer dramatischen Composition unterzulegen, deren erhaltener Theil vielmehr den vollsten Gegensatz mit dem angeblichen Gesammtinhalt zur Schau stellt, einen Gedanken, der denn doch auch wohl die Aufmerksamkeit späterer Zeiten in höherem Masse auf ein solches Product gerichtet hätte, um nicht den wesentlichsten Bestandtheil spurlos verschwinden, und hinter

22) Dies ist namentlich der Standpunkt Döllingers in dem oben angeführten, von Welcker a. a. O. S. 273 wegen „im Ganzen genommen unbefangenen historischen Sinnes" anerkannten Buche, sowie anderer Neueren, welche die Nichtigkeit heidnischen Gottesbewusstseins gegenüber dem christlichen in ein möglichst grelles Licht zu stellen sich bemühen. Einseitige Aeusserungen lassen sich für diese wie für die entgegengesetzte alles Verwandte identificirende Auffassung beibringen, können aber das Wesen der Sache nicht erschöpfen. Wenn Döllinger S. 200 die Aeusserung des Akademikers bei Cicero de N. D. III, 36: virtutem nemo unquam acceptam deo retulit etc. als Beleg einer Grundanschauung des Alterthums vorbringt, so konnten ihn die Bemerkungen Schömanns vindic. p. 13 sq., der diese Stelle als Beweis einer vereinzelten Ansicht anführt, vom Gegentheil belehren. Ebenso verhält es sich mit der angeblichen finsteren Lebensanschauung und dem Todesgrauen, das nach neueren Entdeckungen im Gegensatz mit der sonst gewöhnlichen Meinung bei den Griechen vorherrschend gefunden wird. Die Belege dafür beweisen etwa so viel, wie eine christliche Predigt über den Text: „Der Tag des Todes ist besser als der Tag der Geburt" für die Lebensauffas-

dem weniger wesentlichen zurücktreten zu lassen. Dazu kommt, dass es sich bei Aeschylus gar nicht eigentlich um einen Kampf zwischen Gottheit und Menschheit handelt, und dass es ungerechtfertigt ist, die aus dem Kern eines Mythus möglicher Weise zu entwickelnden Gedanken ohne Weiteres auf eine bestimmte Behandlung desselben zu übertragen.

Wir sehen uns also auch nach Schömanns Erörterungen veranlasst, eine andere Lösung der aus der Darstellung des Zeus erwachsenden Schwierigkeit, und damit zugleich einen anderen Ausgang und eine andere Idee der dramatischen Composition zu suchen[24]). Dieser Weg wird durch den zuerst von Dissen (bei Welcker Trilogie S. 92 ff.) angeregten Gedanken eröffnet, dass wir es in dem erhaltenen Drama des Aeschylus nicht mit dem vollkommenen Zeus, der Spitze der gegenwärtigen Weltordnung, sondern mit dem noch in der Entwickelung begriffenen zu thun haben. Die Periode des Götterkampfes, aus welcher die Handlung entlehnt ist, giebt einen ganz andern Masstab der Beurtheilung, als wenn Zeus als der höchste Gott der bestehenden Weltordnung gedacht wird, in dessen Vorstellung sich alle Erhabenheit zusammenfinden muss, die überhaupt nach dem Standpunkte der Zeit des Dichters in die Idee der Gottheit gelegt werden kann. Die frische Erinnerung an eine andere Ordnung der Dinge, in welcher Zeus die Herrschaft nicht besass, die er

---

sung der modernen und christlichen Welt. Allerdings ist auch im Alterthum die volle Freude am Leben, welche das jugendliche Heldenalter zeigt, in einer reiferen Periode beeinträchtigt, wie das Individuum, aus den glänzenden Gefilden des Jugendalters herausgetreten, das Leben nicht mehr als der Güter höchstes betrachten kann.

24) Die Grundgedanken dieses positiven Theils meiner Darstellung sind in meinen oben angeführten Abhandlungen ausgesprochen oder angedeutet. Damit stimmen im Wesentlichen überein Keck, der nur meine Erörterungen zu wenig auf Beweise gestützt findet (a. a. O. S. 3), und Köchly, obwohl er sie „keineswegs immer zutreffend" nennt (S. 404), ohne sie anders als aus Schömanns Gegenrede zu kennen; auch Preller in d. Jbb. a. a. O. und Welcker (s. u.).

sich eben erst durch Gewalt verschafft hatte, schliesst schon den Gedanken der höchsten Vollkommenheit, der Ewigkeit und Unwandelbarkeit dieses Zeus aus, zumal da wiederholt die Neuheit seines Regiments und die damit verbundene Unvollkommenheit hervorgehoben wird. Hatte der Dichter sich die Aufgabe gestellt, die sittliche Grösse des Zeus und seiner Weltordnung und die Frevelhaftigkeit der Auflehnung dagegen darzustellen, so konnte nichts weniger geeignet zu diesem Zwecke sein, als die ausdrückliche Erinnerung daran, dass sie nicht etwas von Ewigkeit her Bestehendes, sondern etwas Gewordenes sei, und an alle die Mängel, welche nach der mythischen Darstellung eben um der allmählichen Entwickelung, um des Kampfes willen, durch den das Ziel erreicht werden musste, daran hafteten. Wenn auch Schömann zugiebt, dass nach der Vorstellung des Dichters Zeus weder allmächtig noch allwissend sei, so konnte er diese Unvollkommenheit doch nicht eben da hervorheben, wo er diesen Gott verherrlichen wollte; es hätte die Mangelhaftigkeit des Gottes, wie sie in dem vorliegenden Stück hervortritt, wenn sie auch in seiner sonstigen Auffassung desselben begründet gewesen wäre, gerade hier von Aeschylus beseitigt oder in den Hintergrund gedrängt werden müssen; er hätte jenen Plan gar nicht verfolgen können, ohne seine Vorstellung von der Gottheit von diesen Mängeln zu befreien.

Schömann selbst hat die Möglichkeit zugestanden, dass sich Aeschylus den Zeus als einen gewordenen, erst allmählich zur Vollkommenheit entwickelten vorgestellt habe; er hat nur die Nothwendigkeit, hierin die Erklärung seiner dramatischen Composition zu suchen, bestritten, und der seinigen den Vorzug geben zu müssen geglaubt. Kann diese, wie sich gezeigt hat, gerade um des Inhalts des vorhandenen Stücks willen nicht gebilligt werden; ist auch kein anderer der früheren Erklärungsversuche als genügend erschienen: so wird jene Nothwendigkeit gegeben sein, wenn anders sowohl das was von der Composition vorliegt, sich damit vereinigen lässt,

als die Analogie anderer Erzeugnisse des Dichters beweist, dass diese Auffassung nicht aus der Art und dem Charakter desselben heraustritt. Dass Aeschylus den grossartigen Scenen aus der Periode des Götterstreites sich mit Vorliebe zuwendete, leugnet Niemand. Einen Beleg für seine Auffassung dieser Mythen haben wir an den Eumeniden; auch sie geben ein Bild aus der Periode der Weltentwickelung, in welcher die gegenwärtige Ordnung noch nicht festbestand, sondern durch Lösung des Streites begründet wurde, gerade wie der Prometheus. Der Zwiespalt zwischen den alten und den neuen Göttern ist dort kein geringerer als hier; beide Parteien sehen wir in einseitiger Verfolgung ihres Rechts begriffen, wir sehen sie aber in demselben Stück sich versöhnen in *gegenseitiger* Anerkennung. Wie wir nun jenen Streit zwischen der alten und neuen Göttermacht (nicht zwischen Gott und den Menschen) in unserem Stücke wiederfinden, so haben wir auch hier die Lösung nicht in der gänzlichen Unterwerfung des einen Kämpfenden, sondern vielmehr in gegenseitiger Nachgiebigkeit, in beiderseitigem Abgehn von der hier hervortretenden Starrheit des Willens zu suchen, zumal da das Stück selbst auf einen solchen Fortgang hinweist, theils in der Art wie die Parteien beide als über das Mass hinausgehend dargestellt werden, und namentlich auch Zeus in einer Unvollkommenheit erscheint, welche nicht von Dauer sein kann, theils auch in bestimmten Hinweisungen, wie die Aeusserung des Prometheus V. 192, Zeus werde zur Versöhnung sich *bereit dem Bereiten* erweisen (εἰς ἀρθμὸν ἐμοὶ καὶ φιλότητα σπεύδων σπεύδοντί ποθ᾽ ἥξει), V. 376, dass er sein Loos dulden wolle, bis Zeus von seinem Zorne ablassen werde, und V. 512, dass er *von tausendfacher Qual gebrochen* dereinst den Banden entgehn werde. Es ist nicht nöthig, jene Analogie soweit fortzuführen, dass wir den neuen Herrscher Zeus den in den Eumeniden auftretenden jungen Göttern, den Prometheus den Erinyen ganz parallel setzen. Denn wenn auch Prometheus zu dem Geschlechte der alten Götter gehört,

so ist doch seine Stellung unter diesen nicht von der Art, dass die Handlung auf eine Beschwichtigung seines Zornes hauptsächlich hinausgehn könnte, und auf der anderen Seite nimmt Zeus in unserem Stück nicht dieselbe Stelle ein, wie dort die jungen Götter Apollo und Athene, die Vertreter milderer sittlicher Ideen gegenüber dem Walten der finsteren Naturmächte selbst im ethischen Gebiete. Hier erscheint vielmehr Prometheus als der Wohlwollende, Zeus als die finstere Macht, welcher eben jene Vertreter sittlicher Ideen gar nicht zur Seite stehen — sie scheinen für diese Auffassung des Mythus noch gar nicht zu existiren —; Zeus ist es, dessen Wesen der Läuterung und Milderung bedarf wie dort das der Erinyen. Wir lassen uns also auch nicht durch jene Analogie der Handlungen verleiten, dem Aeschylus eine solche Ideenarmuth zuzuschieben, dass er dasselbe Thema zweimal in gleicher Weise behandelt haben sollte. Es kann aber dem Dichter nicht als grössere Unfrömmigkeit ausgelegt werden, dass er den höchsten Gott einem solchen Process unterwarf, als wenn er mit jenen Gottheiten so verfuhr, die doch auch im Bewusstsein des Dichters die Stelle heiliger, verehrungswürdiger Götter einnehmen; denn specifisch ist er als ein gewordener, nicht von Ewigkeit her regierender von jenen nicht verschieden.

Dass aber die Annahme einer Entwickelung und Läuterung des Zeus nicht blos vage Vermuthung ist, auf eine Möglichkeit gestützt, wie Schömann will, beweist namentlich die Art, wie sein Verhältniss zur Moira dargestellt wird; denn dieses ist im Prometheus offenbar ein anderes, als wie es Aeschylus nach seinen übrigen Stücken in der bestehenden Weltordnung sich dachte[25]). Je anthropomorphistischer die

25) Diesen Punkt hat besonders Keck in der angef. Abhandlung hervorgehoben und als Beweis gegen Schömann verwendet. Die Erörterungen über das Verhältniss des Schicksals zu den Göttern nach Aesch. von Blümner, Klausen, Nägelsbach, Schömann, Platner u. a. näher anzuführen, wird hier nicht nöthig sein.

Götter gefasst wurden, um so mehr musste der Willkür und Unvollkommenheit in ihren Handlungen ein Mass gesetzt werden, wie den Menschen, durch ein ewiges Gesetz, gegen das sie nicht anstreben können, das Gesetz der Naturnothwendigkeit im physischen ebensowohl wie im ethischen Gebiete. Diese Macht ist älter und erhabener als die Götter selbst, die als nicht von Anfang an vorhandene Wesen gleichsam ein Product derselben sind. Je reiner aber die Vorstellungen von dem Göttlichen werden, um so mehr muss sie zurücktreten, insofern sie als eine selbständige Gewalt die freie Thätigkeit der Gottheit beschränkt; sie tritt eben darum zurück, weil der Wille der Gottheit mit dieser Nothwendigkeit identisch wird. Nirgends ausser dem Prometheus erscheint bei Aeschylus Zeus abhängig von der Moira oder ihrer unkundig: seine Macht ist unbeschränkt, aber er richtet des Geschickes Wege nach uraltem Gesetz, das durch die Moira Bestimmte und sein eigener Gedanke fallen zusammen (s. besonders Suppl. 1048 fg.). Selbst in den Eumeniden, deren Handlung doch auch in die Zeit der noch nicht völlig organisirten Weltordnung fällt, ist es Zeus, auf welchen die Kenntniss und Lenkung des Geschicks zurückgeführt wird, denn der Orakelgott Apollo ist nur der Verkündiger seines Willens, sein Prophet, und am Schlusse werden Zeus der Allsehende und Moira ausdrücklich als zusammenwirkend bezeichnet. Ueberhaupt finden wir in diesem Drama trotz des Streites unter den göttlichen Gewalten eine höhere Stufe der Weltentwickelung als in dem gefesselten Prometheus. Hier führen die Moiren mit den Erinyen das Steuer der Nothwendigkeit als die Repräsentanten fester, unwandelbarer Gesetze, ihnen ist Zeus, der noch Wandelbare, untergeordnet [26]). Er hat hier keine voll-

26) V. 505 ff. *Χορ. τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος;*
Πρ. Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες.
Χ. τούτων ἄρα Ζεύς ἐστιν ἀσθενέστερος;
Πρ. οὔκουν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην.

ständige Kunde von dem Verhängniss, so dass auch sein Wille nicht stets damit in Einklang sein kann. Er steht in dieser Beziehung selbst hinter Prometheus zurück, dem Sohne der Themis, welche, nur persönlicher gefasst, mit der Moira identisch ist, und welche im gefesselten Prometheus noch gegen Zeus mit ihrem Sohne im Bunde erscheint, der von ihr die Kunde der dem Zeus drohenden Entthronung hat[27]. Er

---

Hier erscheinen die drei Moiren als bestimmte mythische Personen, während der Begriff der *μοῖρα* sonst zwischen persönlicher und sachlicher Fassung zu schwanken pflegt. Gerade wegen dieser Erwähnung der Moiren kann aber in den vorhergehenden Versen *οὐ ταῦτα ταύτῃ μοῖρα πω τελεσφόρος κρᾶναι πέπρωται* nicht mit Schömann *Μοῖρα* als Person, *πέπρωται* als Medium oder in fast activer Bedeutung genommen werden. Gegen das Letztere spricht schon das gleich folgende *πεπρωμένα*, sowie die häufige Verbindung *μοῖρα πεπρωμένη*. Als Subject zu *κρᾶναι* ist mit Keck a. a. O. S. 16 Prometheus zu verstehn, was auch wegen des folgenden *φυγγάνω* und der *τέχνη*, die auf seine eigene Thätigkeit hinweist, am nächsten liegt. Keck vermuthet *μ' αἶσα* statt *μοῖρα*. — Ob übrigens die obige Darstellung der Intention des Dichters entspreche oder die Auffassung Lasaulx's, Studien des class. Alterthums S. 328, wonach die Okeaniden im folgenden Gesang der Behauptung des Prometheus über das Verhältniss des Zeus zum Schicksal „die bessere Lehre entgegensetzen, dass nichts über die *Harmonie des Zeus* gehe", — können wir einer unbefangenen Interpretation zu entscheiden überlassen.

27) Wird auch nicht gerade *diese* Kunde ausdrücklich auf Themis zurückgeführt, so kann doch kein Zweifel darüber sein, dass die vorhergehende Berufung auf die Mittheilung der Mutter über sein eigenes Schicksal (V. 874) sich auch hierauf erstrecken soll. Hierin ist eben das Motiv für die höchst bedeutsame Abweichung von der Hesiodischen wie von anderen Angaben über die Abstammung des Prom. zu finden. Der Vater Iapetos wird ganz ignorirt, Themis als Mutter gleich im Anfang V. 18, sowie V. 874 mit Nachdruck hervorgehoben. Kaum glaublich scheint mir, dass der Dichter diese Idee wieder verdunkelt hätte durch Vermischung der Themis mit Ge, welche nach Hermanns Ergänzung des Schlusses, der Welcker gr. Götterl. II. S. 232 beitritt, unter dem dort angerufenen *μητρὸς ἐμῆς σέβας* verstanden sein soll. Keck S. 23 weicht ganz von der gewöhnlichen Deutung dieser Worte ab, indem er die Anrufung nicht an die Mutter und den Aether, sondern an den Aether als seiner Mutter Luft (*σέβας*) gerichtet sein lässt, was sprachlich schwerlich zu rechtfertigen ist, und die Behauptung der Identität von Ge und

hat das Menschengeschlecht vertilgen wollen, was ihm nicht gelungen ist, weil es gegen die Moira war; er erfährt erst durch Prometheus, dass durch einen gewissen Ehebund ihm der Sturz drohe, indem er einen Sohn erzeugen werde, der, mächtiger als der Vater, ihn verdrängen solle. Indem er durch gewaltsame Handlungen diesem Geschick vorbeugen will, zeigt er sich keineswegs als Vertreter der ewigen Weltordnung, sondern steht im Wesen auf der Stufe der früheren Göttergenerationen, deren Geschick er selbst zu theilen erwarten muss; denn das durch ihn gestürzte Geschlecht ist noch nicht versöhnt und darf seines Rächers harren, wie Zeus selbst an dem Vater Kronos die gegen Uranos begangene That gerächt hat.

Wie diese Unvollkommenheit von Zeus genommen, wie er zu dem keinem Wechsel und keiner Gefahr mehr ausgesetzten obersten Weltordner geworden sei, das zu zeigen muss der Gegenstand des gelösten Prometheus gewesen sein. Jahrtausende liegen zwischen den Handlungen beider Stücke[28]);

Themis nicht stützen kann. In dem vielbesprochenen *ἐμοὶ δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις, καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία, τὸ μέλλον ᾗ κραίνοιτο προὐτεθεσπίκει* V. 209 ff. kann ich mich ebensowenig entschliessen diese Identität anzuerkennen. (S. besonders Schömann S. 291 ff.). Einen von den bisherigen etwas abweichenden Erklärungsversuch für diese Stelle habe ich im Philol. XIII. S. 608 mitgetheilt. Einen mystischen Charakter behält übrigens der Zusatz *πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία* immer, auch wenn er sich nur auf Gäa bezieht.

28) Prometheus bezeichnet V. 94 die ihm bevorstehende Leidenszeit als *μυριετὴς χρόνος*. Dazu sagt der Scholiast: *ἐν γὰρ τῷ Πυρφόρῳ* (nach Welcker S. 263 vermuthlich *Λυομένῳ*) *τρεῖς μυριάδας φησὶ δεδέσθαι αὐτόν*, ebenso Hygin poet. astr. II, 15: quem adligatum ad triginta millia annorum Aeschylus tragoediarum scriptor ait. Eine so bestimmte Zahlenangabe kann man nicht wohl nur als hyperbolischen Ausdruck nehmen, wie Schömann u. a. thun; wenn nach V. 774 der Erlöser des Prom. ein Abkömmling der Io in der dreizehnten Generation sein soll, so wird man vielmehr die Zeit nicht nach gewöhnlichen *Menschen*altern zu berechnen haben. Ueberhaupt erhebt sich diese Handlung ganz über den gewöhnlichen zeitlichen Masstab; Welcker denkt desshalb zwischen der Anfesselung und der Ankunft der Io, vielleicht auch vorher zwischen ihr

in dieser Zeit wird der Streit und Zorn sich gelegt haben. Wir sehen es schon daran, dass die Titanen nicht mehr der Tartarus einschliesst; denn sie traten als Chor auf, und übernahmen ohne Zweifel selbst eine versöhnende Rolle; die Wirkung des Fluchs des Kronos ist nicht mehr zu fürchten. Den Gedanken an die fortdauernde Möglichkeit einer solchen Wirkung, an das Fortbestehen eines Dualismus zwischen Zeus und der Moira musste der Dichter, der seinen Zeus als der Seligen Seligsten, aller Gewalt Gewaltigsten preist, der ihn im Agamemnon gerade im vollsten Gegensatz mit den gestürzten Göttern als den Allsieger über Alles feiert, was vor ihm war und nach ihm kam, beseitigen, und das eben war die Aufgabe seiner Composition. Wie er im Einzelnen sie löste, durch Hypothesen feststellen zu wollen, ist vergebliches Bemühen; nur das lässt sich behaupten, dass es in einer Weise geschah, welche jenem *σπεύδων σπεύδοντι* entsprach, und weder die Vorstellungen von der höchsten Gottheit unter den sonstigen religiösen Standpunkt des Dichters herabzog, noch die Standhaftigkeit des Prometheus blos als frevelnden Uebermuth erscheinen liess. Die im Verlaufe von Aeonen eingetretene Milderung des Sinnes des Herrschers, dessen Härte gerade der Neuheit des Regiments zugeschrieben war, wird sich in seiner ganzen Weltregierung, namentlich auch in der Behandlung des Menschengeschlechts gezeigt haben, wobei die Mittheilung jener Güter, die noch erspriesslicher waren als die Gaben des Prometheus, ihre Stelle gefunden

---

und dem Besuch des Okeanos eine lange Zeit. Auch die Zerfleischung der Leber durch den Adler wird in dem von Cicero Tuscul. II, 10 übersetzten Bruchstück des Gelösten als vetusta *saeclis* glomerata horridis clades bezeichnet. Dass diese Schärfung der Strafe bei dem Beginn der letzten Tragödie *so eben* eingetroffen sei, hat Schömann zwar nach meiner Berichtigung (Zeitschr. 1846. S. 903) in den Opusc. III, p. 126 nicht wiederholt, aber das aus dieser Schärfung entnommene Argument gegen meine Annahme einer Sinnesänderung des Zeus im Gelösten festgehalten.

haben mag. Auch Prometheus musste dadurch milder gestimmt werden. Dem Herakles war hauptsächlich die Rolle zugewiesen, diese Umstimmung herbeizuführen, ihm, dem lieben Sohne des Zeus und zugleich dem Wohlthäter der Menschheit, und eben darum trotz des Hasses gegen den Vater von Prometheus selbst geliebt (Prom. sol. fr. 213 Herm.), dem Sprössling jener Io, deren Einführung im Gefesselten hauptsächlich dazu diente, den Zeus als eigensüchtigen Verfolger der Sterblichen darzustellen, während sich nun eben diese Verfolgung in ihren Wirkungen zur Erlösung des Prometheus und zum Heil der Menschen gewendet hatte [29]). Er befreite den Prometheus von dem seine Leber verzehrenden Geier und seinen Fesseln, und zugleich innerlich von dem leidenschaftlichen Groll, wofür jener das Symbol war. Wie die Befreiung des Prometheus und seine Versöhnung mit Zeus innerlich motivirt war, bleibt dunkel. Nach Hermes Ausspruch V. 1026 ff. soll ein Ende des Leidens für Prometheus nicht eher zu erwarten sein, bis ein Gott, ein Stellvertreter seiner Pein, erscheine, bereit zum Hades hinabzusteigen. Dies muss ebenso als eine eintreffende Verkündigung angesehen werden, wie das von Hermes verkündete Erscheinen des Geiers in Erfüllung geht; dass es eine ironische Bezeichnung des niemals Eintretenden sein solle, entspricht weder dem Ernst des Hermes, noch lässt es sich mit dem wirklichen Vorhandensein einer Sage vereinigen,

29) In dem Leiden der Io lag nach Schömann S. 62 für den Dichter der Sinn, „dass das menschliche Herz, einmal an Gott zweifelnd und mit ihm zerfallen, rastlos umhergetrieben wird und nirgends Ruhe findet, bis sie ihm durch das Erbarmen der Gottheit gewährt wird". Dies verwirft Keck a. a. O. S. 8 fg., findet aber doch, dass die Schuld der Io in der erhaltenen Tragödie gar nicht gering erscheine. Auch davon können wir in der Tragödie selbst keine Spur finden. Wenn nachher durch Herakles die Verbindung des Zeus mit Io den Menschen und dem Prometheus selbst zu Gute kam, so kann doch nach unserer Gesammtauffassung dem Zeus in diesem Stadium noch nicht eine solche Absicht beigelegt, und das Widerstreben der Io nicht als ein Vergehen betrachtet werden.

nach welcher Herakles den unsterblichen Chiron, der den Tod suchte, dem Zeus für Prometheus darbot. Es steht nicht mit einander in Widerspruch, dass Prometheus seine Befreiung durch den Schuss des Herakles andeutet (V. 872), hier aber auf eine andere Vermittelung durch denselben Herakles hingewiesen wird[30]). Das Eine schliesst das Andere nicht aus; man kann im Gegentheil sagen, dass ebensowohl eine äusserliche Beseitigung des zur Plage gesandten Uebels, als eine zur Befriedigung des Zeus dienende Handlung nöthig war. Freilich konnte auch diese zur vollständigen inneren Versöhnung nicht ausreichen, und es bleibt für die eigentliche Lösung des Knotens der Vermuthung und Nachdichtung noch

---

30) Die von Schömann Prom. S. 145 fg. erörterten Bedenken gegen die Zurückführung der von Apollodor II, 5, 11 erwähnten Sage auf Aeschylus sind ihm selbst nicht so bedeutend erschienen, um ihm die Beziehung der Worte des Hermes auf Chiron unwahrscheinlich zu machen. Aehnliche Bedenken äussert W. v. Humboldt Briefe an Welcker, herausg. v. Haym. Berl. 1859. S. 57 ff. Das wichtigste darunter, dass es gegen die Absicht des Hermes sei, Hoffnung zu erregen, wird durch die Dunkelheit der Verkündigung beseitigt. Der Ausdruck *διάδοχος τῶν σῶν πόνων* ist nicht so zu pressen, dass Chiron genau dieselben Leiden wie Prom. übernehmen müsse; es ist auch von Schömann mit Recht bemerkt worden, dass dieser Ausdruck sich auf die durch den Pfeil des Herakles verursachten Leiden des Chiron, um deren willen er in den Tod zu gehen wünschte, nicht auf den Tod beziehe, der über Prometheus gar nicht verhängt war. Durch den Tod des Chiron wurde gerade der auf ihn übergegangenen Strafe ein Ende gemacht. Andererseits gilt hier dasselbe was oben S. 25 über die Benutzung des Mythus von dem Sturze des Zeus gesagt ist; der Dichter konnte einen solchen Mythus wohl ignoriren, aber nicht, wenn er ihn einmal berührte, als ein Nichts behandeln. — Die Andeutung der Befreiung durch den *Bogen* des Herakles wird man in V. 872 finden müssen, auch wenn man nicht mit dem Mediceus und Hartung *τόξοισι κλεινοῖς* liest, sondern *κλεινός* beibehält. Uebrigens scheint uns der von Schömann (Rec. der Hartungschen Ausgabe in den Jahrb. f. Phil. LXVII, S. 143) geltend gemachte Grund, dass der von Herakles erschossene Adler zu *τοῖσδε πόνοις* nicht gehöre, zur Verwerfung von *κλεινοῖς* nicht ausreichend, da der Schuss Bedingung der Erlösung war, was Prom. hier andeutet, ohne ausdrücklich auf die noch bevorstehende Steigerung der Leiden hinzuweisen.

ein freies Feld offen. Man hat schwerlich Recht, die Analogie der mehrfach herangezogenen Eumeniden so weit zu führen, dass man wie dort die Einführung eines Cultus als ein wesentliches Motiv der Versöhnung betrachtet. Will man es doch thun, so wird es nach der Stellung, welche Zeus in dem letzten Stück von Anfang an eingenommen haben muss, weniger passend sein, mit Rauchenstein (Pädagog. Revue IX, S. 50) die Einsetzung seines Dienstes, als mit Preller (Philologus VII, S. 56. Gr. Mythol. I. S. 68) die Anweisung des Prometheus auf das in Athen ihm geweihte Heiligthum anzunehmen. Am wahrscheinlichsten ist, dass Themis zu Zeus in nähere Beziehung trat, und dadurch nicht nur die Versöhnung am entschiedensten besiegelt, sondern auch dem Zeus die durch den Zwiespalt mit dieser Vertreterin der ewigen Weltordnung begründete Unvollkommenheit genommen wurde. Einen wesentlichen Einfluss auf die Versöhnung schreibt auch Schömann der Themis zu; doch bemerkt Keck mit Recht, dass es bei der Annahme eines von Anfang an vollkommenen Zeus nicht gerechtfertigt erscheine, wenn Themis ihrem Sohne erst nach einer Qual von Jahrhunderten die Aufschlüsse über den wahren Charakter des Zeus und seine Stellung zur Weltordnung ertheilte. Wenn aber Keck die in der Hesiodischen Theogonie erwähnte Vermählung des Zeus mit Themis als das Mittel der Versöhnung und Vereinigung betrachtet (was Köchly einen an sich anmuthenden Gedanken nennt), so nehmen wir hieran nicht sowohl desshalb Anstoss, weil Aeschylus Suppl. 360 die Themis als Tochter des Zeus bezeichnet — denn diese Auffassung passt durchaus nicht in den mythischen Kreis, in welchem sich die Promethee bewegt —, sondern mit Welcker (griech. Götterl. II, S. 268) darum, weil Hera als Zeus Gattin bereits im vorhergehenden Stücke vorkommt, und die Verbindung desselben mit Themis von Aeschylus ebensowenig wie von Hesiod *nach* der mit der Götterkönigin des bestehenden Systems gesetzt werden konnte.

Es wäre vermessen, die Gedanken, welche der an Geist reiche und in schöpferischer Behandlung des Mythus starke Dichter in der letzten Tragödie benutzt haben mag, bei so geringen Fingerzeigen durch Vermuthungen erschöpfen zu wollen; Manches was Andere als Grundgedanken der ganzen Composition betrachtet haben, werden wir, ohne ihm diese Bedeutung zuzugestehn, als wichtiges Motiv in der Ausführung der Grundidee gelten lassen können. In diesem Sinne ist die Schömannsche Annahme der Zurückführung sittlicher Erhebung der Menschheit auf Zeus als Mittel zur Versöhnung des Prometheus mit dem geläuterten Zeus wahrscheinlich gefunden worden. Nicht die gleiche Berechtigung kann dem von Bamberger (Philologus II, S. 327 fg.) in den Vordergrund gestellten Gedanken zuerkannt werden, dass Zeus, der früher die Menschen als unfähig sich zu wahrhaft guten Wesen auszubilden, habe vernichten wollen, die für Bildung und auch für ein sittliches Leben empfänglich gewordenen bestehen lasse, aber nun durch *strafende* Gerechtigkeit erziehe, durch *Leiden* zur Einsicht führe. Sie kann es darum nicht, weil sie den Prometheus geradezu als Repräsentanten des Menschengeschlechts betrachtet, was wohl in anderen Auffassungen des Mythus, aber nicht in der Darstellung des Aeschylus seine eigentliche Stelle ist; denn hier ist vor Allem festzuhalten, dass Prometheus ein *Gott* ist, der mit Göttern kämpft, wiewohl das Menschengeschlecht den Anlass zum Streite giebt[31]). Ueberhaupt ist die Idee eines Dramas nicht

31) Dies ist in neuerer Zeit gegen Schömann besonders von Keck, Döllinger, Köchly, Welcker hervorgehoben, auch von Platner a. a. O., der jedoch desshalb bei der Erklärung der Idee des Dramas die Beziehung des Prom. zur Menschheit, die ihn zugleich zur Personification des Menschengeistes mache, nicht fallen lassen will. Ist dieses mit einer gewissen Einschränkung zuzugestehn, so scheint mir dagegen der nach S. 101 in dem Prometheus ausgesprochene Gedanke, „dass die Menschen durch eigene Thätigkeit und durch freie Selbstbestimmung unter Sorgen und Leiden sich die Gesittung und die Tüchtigkeit in den Künsten des

so zu fassen, dass gewissermassen ein dogmatischer Lehrsatz bewiesen werde. Der dramatische Dichter benutzt solche Stoffe, welche sich zur Entwickelung tragischer Conflicte eignen. Kein der poetischen Behandlung würdigerer schien sich ihm darzubieten, als der in den Mythen von dem Streite der Göttergenerationen enthaltene, aus welchem die gegenwärtige Weltordnung, also auch das Verhältniss der Menschen zur Gottheit hervorgegangen sein sollte. Die künstlerische, dramatische Lösung dieses Conflicts musste allerdings zugleich eine religiöse sein; sie musste den Widerspruch entfernen, in welchen das geläuterte religiöse Bewusstsein mit jenen Sagen von der Unvollkommenheit der gewordenen Götter trat. Und so erhält auch Welckers Annahme einer Polemik gegen die Hesiodische Theogonie erst ihre richtige Wendung, welche er ihr neuerdings selbst gegeben hat. Die Hauptsätze seiner Darstellung der Gedanken des Dichters in der Griech. Götterlehre sind folgende: »Zeus ist durch Gewalt zur Herrschaft gelangt; damit er sie auch nach der sittlichen Ordnung führe, muss er auch nach dieser siegen oder seine Herrschaft zur Anerkenntniss bringen. Das im Mythus Gegebene ist nicht ungeschehen zu machen; aber Friede kann unter den Partheien geschlossen werden. Diess geschieht vermittelst eines noch fortgesetzten Titanischen Widerstreits, in welchem nur sittliche Kräfte im Kampf sind, und durch dessen Aufhebung und Versöhnung. Indem Zeus mit dem Sohne der Themis, des Urgesetzes, das dieser bis auf das Aeusserste festhält, nach dem Willen der

---

Friedens erarbeiten müssen", wieder auf jene unzulässige Auffassung des Prom. als des Menschen κατ' ἐξοχήν zurückzuführen, und sich auch allzu einseitig auf den Inhalt des Gefesselten zu stützen. Unter denen, welche den Prometheus auch nach der Auffassung des Aeschylus als den Menschengeist deuten, ist Nägelsbach nachhomer. Theol. S. 99, der jedoch zugleich S. 484 hervorhebt, dass „dieser personificirte Menschengeist nicht ein Mensch, sondern ein von der neuen Götterwelt abtrünniger Gott der alten Dynastie, bei dessen Thun und Leiden die Menschheit activ gar nicht betheiligt ist".

Möra zum Vertrag kommt, vereinigt sich dieses selbst mit ihm. Das Geheimniss welches die Dauer der Weltherrschaft noch bedroht hielt, wird von Prometheus offenbart und dadurch und durch die Unterwerfung und zugleich von Seiten des Zeus Erhebung des Sohns des Gesetzes selbst unter die fortan nur gesetzmässige und milde Regierung, bei auch ihm zugestandener Mitwirkung zu diesem Ausgange, diejenige Weltordnung bestimmt die zwar in der Zeit zu Stande gekommen ist und eine Vorzeit der Gewalt oder märchenhafter Phantasieen und einer Titanischen Menschheit hinter sich gehabt hat; aber diese geht die jetzige und wirkliche und ihren Gott nicht an, so wenig wie das in entgegengesetzter Vorstellung gedichtete goldene Weltalter unter Kronos.... Dieser Promethens ist nicht der Repräsentant der Menschheit Gott gegenüber, geht nicht zunächst den Menschengeist, sondern den der Weltordnung an, indem die Natur der menschlichen Freiheit, die der Naturreligion und den Titanen fremd war, in die Weltordnung übergetragen, Vernunft und Gerechtigkeitsgefühl als das worin Gott und der Menschengeist verbunden seien, erkannt, die im Menschen erkannte sittliche Freiheit auch in Gott nachgewiesen und so in ihm auch der Typus für die menschliche, die bürgerliche Freiheit, im Gegensatz orientalischer Herrschaft aufgestellt wird... Mit der Menschheit ist mittelbar, da ihrentwegen Prometheus gelitten hat, ein Bund von Zeus eingegangen... So werden die Scrupel die auf dem Standpunkte des theogonischen Glaubens erwachsen mussten, durch Fortbildung des Mythus gehoben, und da dieser sich einmal in Zeiten der Einfalt gestaltet hatte, wie er gethan und positive Religion geworden war, wird als successiv auseinandergelegt was in der Idee Gottes Eins ist, höchste Macht, Gerechtigkeit, Gnade, was vor Bildung des Mythus in Zeus Kronion vereint war«.[1]

Was etwa in dieser Darstellung uns stärker als wir es thun möchten, betont scheint, mag sich aus unserer ganzen Erörterung und aus folgenden zusammenfassenden Sätzen er-

geben, welche unsere früher gegebene Erklärung zum Theil wörtlich aufnehmen. Der Götterstreit und seine Lösung ist als die eigentliche Aufgabe für die Composition unseres Dichters zu betrachten. Der Sage von der successiven Entstehung der Weltordnung durch die auf einander folgenden Göttergenerationen liegt aber eine Idee zu Grunde, die sich als eine religiöse auf das Verhältniss der Menschen zu einer höheren Welt bezieht, und da der mit Zeus kämpfende Prometheus der Wohlthäter des Menschengeschlechts ist, da er um der Menschen willen streitet und leidet, wird diese Beziehung um so enger. Indem Aeschylus die Idee des Mythus in seinem Bewusstsein fortbildend ausprägte, konnte es seine Absicht nicht sein, die Nichtigkeit des auf sich selbst gestützten Menschengeschlechts nachzuweisen, ebensowenig aber die Gottheit dem Menschengeiste gegenüber herabzusetzen. Im gefesselten Prometheus erscheint Zeus noch auf der Stufe der blosen Naturgottheit, wie die alten Götter, die er vom Throne verdrängt hat; es ist die höhere Macht, von der sich der Mensch abhängig fühlt, und womit er doch zugleich, wenn der Geist zum Selbstbewusstsein erwacht, in Conflict geräth. Dem weiter entwickelten Bewusstsein löst sich dieser Zwiespalt durch die Einsicht, dass der Weltordnung ein höheres Princip als das der starren Gewalt, mit welcher der menschliche Verstand vergebens ringe, zu Grunde liege. Aber die Lösung ist nun nicht darin zu finden, dass dem menschlichen Geiste die Anerkennung seiner Schwäche und Unzulänglichkeit eben jener höheren Gewalt gegenüber zugemuthet werde, sondern die Anschauungsweise des Alterthums prägt die in dem menschlichen Bewusstsein vorgehende Entwickelung in der Form mythischer Geschichte aus, welche der Dichter auch zu der Form seiner Gedanken macht. Wie die Vorstellung von der höheren Macht sich von der einer rohen die Freiheit beschränkenden Naturgewalt zu der einer höheren sittlichen Vollkommenheit veredelt, so lässt die in Form der Geschichte gefasste Darstellung sich den Gott Zeus selbst veredeln, und

dadurch die Möglichkeit der Versöhnung aller in der Ordnung der Welt zusammenwirkenden Ideen, auch der vollen hingebenden Anerkennung der höheren Macht durch die Menschheit bedingt werden. In diesem Sinne entspricht die Sage von dem Wechsel der Göttergeschlechter sowohl nach ihrer eigentlichen Bedeutung als nach der Auffassung des Aeschylus einer wirklichen religiösen Entwickelung, nicht aber in dem Sinne, als ob die früheren Geschlechter wirklich früher verehrte, durch eine neue Religion verdrängte Götter enthielten. Jene religiöse Entwickelung muss nicht einmal insofern als eine einmalige historische aufgefasst werden, dass die Aufeinanderfolge zweier Religionsansichten damit ausgesprochen wäre, wenn wir auch in Wahrheit die Vorstellung einer auf ethischem Grunde ruhenden Götterwelt der physischen Vorstellungsweise folgen lassen. Der Widerstreit besteht fortwährend im Bewusstsein, zugleich aber die Vorstellung von dem Sieg der ethischen Ordnung, und diesen Streit stellt der alte Mythus und der Dichter, wenn gleich im Einzelnen in verschiedener Auffassung, als einen geschichtlich stattgefundenen und beendigten dar. Aber als einen beendigten. Das ist die Forderung, die wir an die Composition des Dichters stellen müssen, ohne sie in der einen vorhandenen Tragödie befriedigt zu sehn. Auch Schelling, mit dessen Auffassung der auf einander folgenden Göttergeschlechter und ihres Kampfes die obige in gewissen Grundzügen übereinstimmt[32]), entspricht in seiner

32) Befinden wir uns in jener Auffassung der theogonischen Mythen im Allgemeinen mit Schelling im Einklang, der die Mythologie als einen nothwendigen im Bewusstsein vor sich gehenden Process betrachtet, so können wir freilich nicht mit ihm hierin das Wesen der gesammten Mythologie erkennen, und was für einzelne Theile derselben, die sich mit den Aufgaben einer tieferen Speculation berühren, sowie für einzelne höher stehende Geister in ihrer Auffassung der Mythen annehmbar erscheint, nicht zum allgemeinen Princip der Mythenbehandlung erheben. Indem die Philosophie der Mythologie die Nachweisung eines successiven Polytheismus, der verschiedene Götter nach einander zur Herrschaft im Bewusstsein bringt, sich zur Aufgabe setzt, beschränkt sie sich auf einen

Darlegung des Aeschyleischen Gedankens dieser Forderung nicht (Einleitung in d. Philos. der Mythol. S. 481 ff.). Indem er den Prometheus zum Repräsentanten des Gegengöttlichen macht, verwirft er zwar die Ansicht, welche ihm alle Schuld aufbürdet, und findet ihn in seinem Rechte, wie den Zeus in dem seinigen; aber auf dem Standpunkt des Gefesselten verharrend sucht er keine Aufhebung des Widerspruchs, sondern nur den rechten Ausdruck dafür, den er eben in dem tragischen Loos der aus der Gemeinschaft mit Gott herausgetretenen Welt und Menschheit findet. Ist aber, wie Schelling S. 486 sagt, »Zeus Grausamkeit im Verhältniss zu des Gottes unergründlichem Recht, sich herschreibend von dem Uranspruch auf das Seyn, vermöge dessen dieses Seyn in ihm selbst vor allem, also auch über allem Verstand, das *blinde,* nicht Gutes nicht Böses kennende, gegen den nach ihm kommenden Verstand nur *Stärke* und *Gewalt* ist«, so kann dieser Zeus nach dem Bewusstsein des Dichters nicht das eigentlich Göttliche, nicht sein Gott sein; denn wohl galt noch dem Aeschylus die *Furcht* Gottes als der Weisheit Anfang, aber was er in Gott fürchtet, ist nicht die Feindschaft gegen den Verstand, nicht die blose Stärke und Gewalt. Durch den Begriff des Tragischen wird die innere Berechtigung des Kampfes erfordert, aber nicht minder durch ihn wie durch das religiöse Bedürfniss auch das Ende, der Friede, auf welchen selbst in der grössten Hitze des Streites hingewiesen wird.

Zur volleren Beleuchtung unseres Gegenstandes wird es passend sein, auch einen Blick auf andere Behandlungen des Prometheus-Mythus und die demselben von Anfang an zu Grunde liegenden Ideen zu werfen, wobei jedoch der gleich

---

engen Kreis von Göttern und Göttersagen, und legt eine Fülle gleich berechtigten Stoffes als für die philosophische Entwickelung überflüssig bei Seite, oder entnimmt aus demselben willkürlich nur solche Elemente, welche ihr zur Begründung und Aufführung eines selbstgeschaffenen Systems tauglich erscheinen.

im Eingang dieser Schrift vorausgeschickte Satz festzuhalten ist, dass im Gebiet des Mythischen die Vermischung verschiedener Elemente, welche aus derselben Wurzel hervorgehn, ohne desshalb unter einander oder mit dieser Wurzel identisch zu sein, vermieden werden muss. Auf alle Deutungen soll indessen hier so wenig Rücksicht genommen werden, wie auf die verschiedenen allegorischen Anwendungen im Alterthum oder gar in der neueren Zeit, zu denen dieser Stoff um so eher benutzt werden konnte, je mehr eine tiefer gehende Auffassung desselben im Gebiete der Reflexion, nicht in dem unbefangener, naiver Volkssage lag[33]).

Es ist offenbar, dass der Mythus von Prometheus vorzugsweise sich in dem Vorstellungskreise von einem Zwiespalt und Hader zwischen Göttlichem und Menschlichem bewegt, und von diesem Standpunkte ist er auch häufig einseitig gedeutet worden. Aber sowie sich bereits ergeben hat, dass namentlich bei Aeschylus Prometheus nicht als eigentlicher Repräsentant des Menschengeschlechts, als der personificirte

---

33) Von der reichen Literatur über die Prometheus-Sagen mögen ausser den allgemeinen Werken über griechische Mythologie und den schon genannten Schriften hier nur folgende hervorgehoben werden. Völcker die Mythologie des Japetischen Geschlechts. Giessen 1824. Weiske Prometheus und sein Mythenkreis. Leipzig 1842. v. Lasaulx Prometheus, die Sage und ihr Sinn. Würzburg 1843. 4., wiederholt in seinen Studien des class. Alterthums. Würzb. 1854. 4. S. 316—344. Knötel die Sage von Prometheus und seinen Brüdern nach ihrem Ursprunge und ihrer geschichtlichen Ausbildung im Archiv f. Philol. XVIII, S. 206—242. Kuhn die Mythen von der Herabholung des Feuers bei den Indogermanen. Berl. 1858. 4. Zu spät, um noch benutzt werden zu können, kam mir das Werk von Kuhn zur Hand, in welches das angeführte Programm mit einigen Veränderungen und Erweiterungen übergegangen ist: Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie der Indogermanen. Berl. 1859. 8. Ueber die Auffassung des Prometheus in den Hesiodischen Gedichten insbesondere: Buttmann (Pandora) im Mythol. I, S. 48 ff. Preller (die Vorstellungen der Alten, besonders der Griechen, von dem Ursprunge und den ältesten Schicksalen des menschlichen Geschlechts) im Phil. VII, S. 49 ff. Welcker griech. Götterl. I, S. 756 ff.

Menschenwitz erscheint, so ist auch jene Beziehung nicht für alle ihn betreffenden Mythen ausreichend. Denn seine geistige und ethische Bedeutung beschränkt sich nicht auf jenes Verhältniss zwischen Göttern und Menschen, sondern es wird ihm eine solche auch in Sagen zugewiesen, in welchen er zwar als der *Verstand*, aber keineswegs als der *menschliche* Verstand gegenüber dem *göttlichen*, sondern vielmehr als der *Urverstand* erscheint, der auch die Götter selbst unterstützt. Ausserdem aber hat er, wie alle wirklichen Gottheiten, die nicht blose Producte philosophisch-poetischer Allegorie sind, eine physische Bedeutung, die namentlich in den Cultusgebräuchen sich erhalten hat. Diese liegt in der Beziehung auf das Feuer, welche in dem attischen Cultus in der Akademie, wo er in Verbindung mit Athene und Hephästos verehrt wurde, und in dem Fackellauf der Προμηθεῖα im Kerameikos sich kund giebt, die sicher mit der Frage über das Verhältniss des Menschengeschlechts zur Gottheit nichts zu thun hatten, wiewohl es zweifelhaft bleiben mag, ob sie ein bloses Töpferfest waren und auf der Wichtigkeit des Feuers für dieses Gewerbe beruhten. Wenn wir aber fragen, wie dieser πυρφόρος θεός zu jener höheren Bedeutung, und insbesondere zu dem Namen gekommen sei, der zu allen Zeiten von seinen geistigen Eigenschaften verstanden ist[34]), so müssen wir uns nach der ältesten Quelle dieser Sagen umsehn.

Der Name des Prometheus, mag er nun im Allgemeinen als Bezeichnung des Vorsichtigen, Fürsorglichen, Rathschaffenden, oder des Vorbedächtigen, wie in dem bestimmten Gegensatz zu Epimetheus, genommen werden, deutet so sichtlich auf griechischen Ursprung, dass er allen Zweifel über die bei den Griechen einheimische Entstehung und zugleich über die ur-

---

34) Diese Frage ist nicht abzuweisen, wenn man auch mit Schömann (griech. Alterth. II, S. 472) sagt, dass die Fabel der Empörung des Titanen gegen den höchsten Gott, seiner Strafe und seiner Erlösung der Volksreligion und dem Cultus fremd gewesen sei.

sprünglich geistige, fast allegorische Bedeutung seines Wesens abzuweisen scheinen könnte. Nichts desto weniger wäre das eine zu rasche Schlussfolgerung. Mythologische Namen sind immer bedeutungsvoll, aber die Griechen haben nicht selten fremde sich mundgerecht und zugleich einer Auffassung, die keineswegs die ursprüngliche ist, entsprechend gemacht; darum führt die griechische Form und Etymologie des Namens durchaus nicht mit Sicherheit auf die eigentlich zu Grunde liegende Vorstellung, und schliesst nicht aus, dass diese in einer ursprünglicheren von den Griechen verdunkelten Form gesucht werde, deren Bedeutung ihnen vielleicht mit dem ursprünglichen Gedanken des Mythus verloren gegangen ist. Dies ist eine gefährliche Klippe für die vergleichende Mythenforschung wie für die Benutzung der Namen zur Deutung der Mythen überhaupt, welche doch die unbedingte Umgehung dieser Wege nicht rechtfertigt, zumal da die Bedeutung, welche die Griechen einem ihnen unverständlichen mythologischen Namen beilegten, zur Umbildung und Fortbildung des Mythus wesentlich beigetragen haben kann. Hiefür liefert der Name des Prometheus einen wichtigen Beleg, wenn anders die Untersuchungen von Kuhn[35]) auch nur zum Theil den richtigen Weg verfolgen, welcher nachzuweisen sucht, dass die Sagen von der Herabholung des Feuers vom Himmel aus einem alten indogermanischen Mythenkreis herzuleiten seien, dessen vollständige Erläuterung erst durch Heranziehung der indischen Mythen gewonnen werden könne. Nach diesen führt ein göttliches oder halbgöttliches Wesen Mâtariçvan den Agni, das zum Gott gewordene Feuer, von den Göttern zu den Menschen zurück, während nach anderer Fassung beide als dasselbe Wesen erscheinen. Hierbei wird in den Veden das Verbum mathnâmi, manthâmi oder mathâjati zur Bezeichnung der Entzündung des Feuers durch reibende Drehung gebraucht, und ein zu diesem Zweck in

35) S. die oben angeführten Schriften, sowie Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung II, S. 395. IV, S. 124.

drehende Bewegung gesetztes Holz, wie es noch jetzt zur Entzündung des reinen Feuers dient, heisst pramantha, was von Kuhn mit dem Narthex, in welchem Prometheus das geraubte Feuer verborgen haben soll, in Verbindung gesetzt wird. Mit derselben Wurzel soll sich aber schon in den Veden die Bedeutung des Raubens verbunden haben, so dass der Name Prometheus nicht nur den Feuerreiber, sondern zugleich den Feuerräuber (von pramâtha, Raub) bezeichnen würde. Endlich leitet Kuhn das griechische μανθάνω »als ein an sich reissen, sich aneignen des fremden Wissens« ebendaher, und nimmt hiernach an, »dass sich aus dem feuerentzündenden Räuber der vorbedächtige Titane erst auf griechischem Boden entwickelt habe«. Dazu kommt noch Pramati d. i. Vorsorge, vorsorgende Klugheit, als Beiname des Agni, »mit dem griechischen Prometheus, wie ihn die griechische Mythe gewöhnlich auffasst, dem Begriffe nach identisch, wenn gleich die Wörter ganz verschiedenen Ursprungs sind«. Ausserdem werden noch andere Vergleichungspunkte der indischen und griechischen Sage beigebracht, namentlich die Verwandtschaft der Phlegyer, in deren Lande Prometheus die ersten Menschen geschaffen haben soll, mit den Bhṛgu's, einem übermenschlichen und übermüthigen Geschlecht, von denen her das Feuer den Menschen gebracht wurde, physisch auf die Blitze gedeutet. Das Resultat der Zusammenstellung ist der gleiche Glaube bei Indern, Griechen und Italern, dass das irdische Feuer als himmlischer Funken von einem halbgöttlichen Wesen im Blitze den Menschen herabgebracht sei. Wir müssen gestehen, dass jene von ganz verschiedenen Seiten sich zusammenfindenden sprachlichen Analogien nicht eben geeignet sind, der Vergleichung sichere Anhaltspunkte zum Behuf der Erklärung der griechischen Prometheus-Sagen zu gewähren, und Manchem wird vielleicht der Beweis aus dem Zuviel in Nichts umzuschlagen scheinen. Aber die ursprünglich weitere Verbreitung dieses Sagenkreises an sich ist nicht zu bezweifeln. Wie nach der indischen

Sage Agni sich in einer Höhle verborgen hatte und dort gefunden wurde, so berichten die Sagen der Osseten, eines indogermanischen Stammes am Kaukasus, von einer Höhle, worin ein Mann an Ketten liegt und durch einen seine Eingeweide benagenden Vogel dafür bestraft wird, dass er die in dem Berge verborgenen Schätze gestohlen oder zu stehlen versucht hat[36]). Also scheint weder die griechische Sage von der That, noch die von der Bestrafung des Prometheus auf griechischem Boden entsprungen zu sein, und wir erkennen zugleich den Grund, warum Aeschylus oder seine Quelle den Kaukasus zum Local der letzteren machte. Von einer Wendung des Mythus auf das geistige Gebiet ist aber hier noch keine Spur vorhanden, während bei den Griechen diese sich sofort mit ihrer Auffassung des Namens, wenn dieser auch ursprünglich etwas Anderes bedeutete, ergeben zu haben scheint. Ist wirklich ein etymologischer Zusammenhang zwischen den Wörtern, welche sich auf den Feuerraub und auf die geistige Thätigkeit beziehen, so könnte man doch kaum annehmen, dass die Griechen das Bewusstsein jenes Zusammenhangs gehabt haben, der zwischen den Begriffen des Reibens und Raubens und des Lernens, Wissens ohnehin sehr äusserlich ist.

Die den Griechen sich darbietende Bedeutung des Namens musste sie dahin führen, die überlieferte Sage mit dieser in einen Zusammenhang zu setzen, für den der Mythus selbst eine leichte Handhabe bot. Das Feuer, welches der Cultusgott Prometheus repräsentirte, welches der Mythus ihn den Menschen zuführen liess, wurde nicht sowohl als eigentlich physisches Element, wie etwa ursprünglich mit Beziehung auf den Blitz, gefasst, sondern insbesondere als Bedingung der Cultur, und darum ist Prometheus in so nahe Beziehung zu den Menschen gesetzt, ihr Vertheidiger und Beschützer, der

36) Das Nähere darüber bei Welcker gr. Götterl. I, S. 751 nach Bunsen.

für sie vorsorgende und zugleich der vorher überlegende Verstand, welcher sich besonders in Erfindungen zeigt, die den Menschen das Leben leichter zu machen dienen. Sowie sich hier ein naher Zusammenhang zwischen dem Feuer und der Intelligenz ergiebt, so ist zugleich der Anknüpfungspunkt für diejenige Auffassung des Mythus gegeben, durch welche Prometheus seine Stelle in dem Bewusstsein des Zwiespalts zwischen der Menschheit und Gottheit erhält, das hervorgeht aus dem Gefühl der eignen Kraft, Selbständigkeit und Freiheit, und zugleich der damit in Widerspruch tretenden Abhängigkeit von einer höhern Macht, welche eben um dieses Widerstreites willen als neidisch gegen den Menschen dargestellt wurde. Hieran liess sich auch der Gedanke an die nachtheiligen Folgen anknüpfen, welche aus der Intelligenz und Cultur auf dem ethischen Gebiete entspringen; aber man kann nicht sagen, dass nach der Auffassung des Alterthums die Selbständigkeit des menschlichen Verstandes als die Quelle der Sünde, und insofern als etwas Verderbliches erschiene [37]).

37) Es wird nicht unpassend sein, hier gerade das Urtheil eines Schriftstellers anzuführen, dem man wohl die Neigung vorgeworfen hat, christliche Anschauungen in das Gebiet der griechischen Theologie zu übertragen, Nägelsbach nachhomer. Theol. S. 484: „Die That des Prometheus hat zwar in der weiter ausgesponnenen Mythe Folgen für die Menschheit . . . Aber wir fragen, ob diese Mythen im Bewusstsein des griechischen Volkes dergestalt leben, dass dieses in denselben Thatsachen anerkennt, ohne welche Sünde, Schuld und Strafe innerhalb des menschlichen Daseins gar nicht existiren würden. Welcher Grieche leitet die menschliche Sünde, das menschliche Unglück vom Falle des Prometheus ab, welcher erblickt, um auch diese Ansicht zu berühren, in Herakles einen Erlöser des Menschengeschlechts und nicht blos einen Befreier des Prometheus, einen Erretter der Zeitgenossen von mancherlei Unheil? Wo spielt in der griechischen Lehre von Sünde und Sühnung Prometheus und Herakles irgend eine Rolle?“ Dies ist hauptsächlich gegen Rincks Religion der Hellenen gerichtet. Auch Döllinger a. a. O. S. 268 ff. sieht in dem Prometheus-Mythus Ueberreste und Anklänge der Tradition vom Sündenfall, wiewohl er im Allgemeinen den Griechen das Gefühl der angeborenen Sündhaftigkeit abspricht, und die Empfindung der inneren

[illegible] können wir wenigstens nicht die wesentliche Grundbedeutung des Mythus vom Feuerraub in dem Gedanken finden, welchen mit Anderen Preller (griech. Mythol. I, S. 62 fg.) als den Kern desselben hervorhebt, dass er den dämonischen Trieb des Menschen bezeichne, in alle Tiefen der Gottheit einzudringen, sich alle Kräfte der Natur dienstbar zu machen, der zu Trotz und Widerspruch führe. Bei Aeschylus hat ja Prometheus dem Zeus zum Siege verholfen — dies doch nicht als Repräsentant jenes menschlichen Triebes —, dann hat er sich der dem Untergang bestimmten Menschheit, welche überhaupt nicht sowohl als empörerisch gegen die Gottheit, wie als angefeindet von Zeus erscheint, angenommen, und ihr die Mittel gewährt, sich gegen eine Naturgewalt zu behaupten, welche von Liebe und weiser Fürsorge für sie keine Spur zeigt. Aber auch in der Hesiodischen Fassung des Mythus, welche den Ursprung des Uebels unter den Menschen damit in Verbindung setzt, erscheint dieses nicht als directe Folge der in Prometheus personificirten Eigenschaften; vielmehr ist es der Gegensatz gegen Prometheus, sein Bruder Epimetheus, der durch seine *Thorheit* trotz der Warnung des Bruders zu dem Eindringen des Uebels in die Wohnungen der Menschen unfreiwillig die Hand bietet. Nach einer anderen Wendung der Sage wird freilich Prometheus als der Urheber des Uebels durch die Schöpfung des Weibes betrachtet, aber man wird darin schwerlich das Ursprüngliche suchen dürfen. Dies ist eine von Menander (bei Lucian Amor. 43) herrührende humoristische Verbindung der Hesiodischen Darstellung, wonach das Weib als Strafe

---

Leere des Daseins, die kein anderes Volk stärker kund gegeben haben soll, vielmehr in dem Mangel eines grossen religiösen Gedankens begründet findet. Der Prometheus des Aesch. ist ihm zugleich der zum Satan gewordene Erzengel, der Wohlthäter der Menschen, der sie schützt und für sie leidet, und der Repräsentant der gegen die Gottheit und ihr Gesetz sich auflehnenden Menschheit.

für die That des Prometheus auf die Erde gesandt wird, und derjenigen Gestalt der Sage, welche den Prometheus zum Schöpfer der Menschen überhaupt macht, die aber weder mit der Hesiodischen noch mit der Aeschyleischen Auffassung übereinstimmt, und mehr von allegorisirenden Dichtern und Schriftstellern benutzt wurde, aber auch von ihnen nicht in der Weise, dass man darin eine Unterstützung jener Annahme finden könnte[38]). Ohnehin fällt bei dieser Fassung die Deutung des Prometheus als Menschenwitz von selbst weg.

Nichtsdestoweniger führt die Hesiodische Behandlung der Prometheussage die Schattenseiten des menschlichen Lebens auf den Zwiespalt zurück, durch welchen Gottheit und Menschheit aus einander getreten sind, und es liegt nahe genug ihr die Deutung zu geben, dass die Entzweiung der Gottheit und Menschheit den Menschen Verderben bereitet habe, wenn auch nicht das die zu Grunde liegende Meinung ist, dass die menschliche Geistesbildung selbst, die Entwickelung des Geistes zu der Höhe, zu welcher die Keime in ihm liegen, mit Nothwendigkeit den Ursprung der Sünde in sich trage. Ob Prometheus in der ursprünglichen Gestalt der Sage, welche ihn mit Epimetheus als Repräsentanten des menschlichen νοῦς zum Sohne des Iapetos machte, eine verkehrte und verderbliche Eigenschaft des menschlichen Verstandes, und nicht vielmehr blos dessen wahres Wesen gegenüber der in Epimetheus ausgedrückten Verkehrtheit bezeichnet habe, wollen wir hier nicht weiter erörtern. Die Darstellungen seines Verfahrens bei Hesiod, in denen uns freilich nicht der Mythus in seiner Reinheit entgegentritt, sondern der der Hesiodischen Mythenüberlieferung eigene compilatorische Charakter sich

38) Ob der Zusammenhang der Sagen von dem Ursprung des Feuers und der Menschenschöpfung ein ursprünglicher und so alter sei, wie Kuhn in dem angeführten Progr. S. 10 ff. zu zeigen sucht, wollen wir hier unerörtert lassen.

verräth[39]), zeigen ihn als den Vertreter des in einem Zustande des Kampfes mit der Gottheit befindlichen Menschengeschlechts, worin diese selbst freilich nicht die Rolle der in Demuth zu verehrenden Vorsehung spielt, sondern die Ordnung wie in der Götterwelt selbst, so der Menschenwelt gegenüber erst festgestellt wird. Aber immer ist es nach dieser Auffassung Betrug und List, eine in die Rechtssphäre der Götter eingreifende ὕβρις, wodurch Prometheus den Menschen Vortheile zuzuwenden sucht, und die Folge davon ist die Rache der Götter, welche das ganze Menschengeschlecht trifft. In der Theogonie V. 535 ff. knüpft sich die Erzählung an die Genealogie der Iapetiden und die Erwähnung des über sie von Zeus verhängten Schicksals. Bei der Vertheilung der Opferstücke zu Mekone hat Prometheus die Götter zum Besten

39) Es ist hier nicht der Ort, auf die Versuche näher einzugehn, durch welche von Buttmann an bis in die neueste Zeit die offenbar in äusserlicher Compilation verknüpften verschiedenen Bestandtheile der Hesiodischen Erzählungen haben auseinandergelegt werden sollen. Unter den neusten ist besonders hervorzuheben Welcker gr. Götterl. I, S. 756 ff. und viel weiter gehend Köchly a. a. O. S. 386 ff., der die Fragmente über Prometheus, welche in den Werken und der Theogonie vertheilt sind, einem und demselben alten Gedichte zuschreibt, und die gegenwärtige Redaction auf Pisistratus zurückführt, sodann aber auch die ursprüngliche Form und die verschiedenen Umarbeitungen der Prometheia im Einzelnen aufzuzeigen unternimmt. Wir erhalten dadurch ein altes Lied aus dreiversigen Strophen, das später durch gleiche Strophen interpolirt wurde, ferner ein auf Iapetos bezügliches Stück der alten Theogonie in fünfversigen Strophen; beides wurde von einem Interpolator der Theog. in fünfversigen Strophen zusammengefügt mit Veränderungen, welche K. im Einzelnen anzugeben weiss. Ein Theil der Prometheia wurde auch in die Ἔργα eingeschoben, und von den Pisistrateern das darin belassen, was nur einfach vorhanden war, während das in doppelter Fassung Vorliegende zwischen ihnen und der Theog. vertheilt wurde. Ein solches Unternehmen lässt doch wohl nicht blos Widerspruch gegen Einzelnes zu, den der Vf. gestattet, während er im Ganzen auf die Beistimmung derer hofft, „welche selbst dergleichen Untersuchungen zu führen und daher auch zu würdigen im Stande sind".

der Menschen übervortheilt; zur Rache dafür entzieht Zeus den Menschen das Feuer, (ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα, δόλου μεμνημένος αἰεί, οὐκ ἐδίδου μελέοισι πυρὸς μένος ἀκαμάτοιο), und als dieses Prometheus den Menschen durch neue List zu verschaffen gewusst hat, wird das Weib auf die Erde gesandt, die Quelle alles Uebels. Die bekannte Bestrafung des Prometheus selbst trifft ihn, weil er in Rathschlägen mit Kronion wetteiferte, was ursprünglich gewiss eine weitergehende Beziehung hat, als auf den Betrug in Mekone, worauf der Zusammenhang in der Theogonie zunächst hinweist. Auch die Erzählung in den Werken V. 47 ff. knüpft an einen Betrug des Prometheus an, wiewohl hier nicht gesagt wird, worin er bestehe. Als Strafe dafür erscheint die Erschwerung des Lebensunterhalts und zugleich in nur äusserlicher Anreihung das Verbergen des Feuers. (V. 42 κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι. V. 50 κρύψε δὲ πῦρ.) Die Entwendung desselben durch Prometheus wird auch hier an den Menschen gerächt durch die Sendung der Pandora, welche die Quelle des Uebels wird, wenn auch in anderer Motivirung als das Weib in der Theogonie, aber hier gerade erscheint Epimetheus als der Schuldige, dessen verkehrter Sinn mit seinen Folgen auch in der Theog. V. 511 ff. dadurch gezeichnet wird, dass er das Weib aufnimmt, während die weitere Erzählung ihn aus dem Auge verliert.

Dass Aeschylus dieselbe Stellung, welche Prometheus bei Hesiod einnimmt, seinem Prometheus nicht hat anweisen wollen, zeigen schon die Abweichungen seiner Darstellung, sei es nun, dass sie von ihm selbst herrühren, oder einer anderen Form oder früheren Behandlung des Mythus zum Theil entnommen sind. Er nimmt von vorn herein eine höhere Stellung dadurch ein, dass er als Gott bezeichnet wird, dass er nicht Sohn der Okeanine Klymene, sondern der erhabenen Göttin Themis ist, von der ihm das selbst den Zeus überragende Wissen stammt, dass er in Verbindung mit der Mutter dem Zeus durch kluge Massregeln als der Urverstand den Sieg

über die auf rohe Gewalt pochenden Titanen verschafft hat. Von überlistendem Menschenwitz ist hier nirgends die Rede. Nicht dass er den Menschen einen Vortheil durch Uebergreifen über ihre Sphäre verschaffen wollte, ist der Grund seiner Bestrafung, sondern dass er den Zeus verhindert hat an der Vernichtung des Menschengeschlechts. Damit hängt der Feuerraub zusammen, durch den er den Menschen eine Stelle angewiesen hat, welche wesentlich verschieden ist von der, die sie bei Hesiod in der That und in Folge der That des Prometheus einnehmen. Die Sage von Pandora wird desshalb bei Aeschylus so wenig erwähnt wie der Betrug von Mekone; nur von Wohlthaten, die er den Menschen gebracht hat, ist die Rede, nur ihn selbst, nicht die Menschen trifft die göttliche Rache. Der Gedanke, dass der auf sich selbst gestützte Menschenverstand zum Verderben der Menschen gereiche, wird hierdurch und durch die ganze Stellung des Titanen geradezu beseitigt[40]). Der Prometheus des Aeschylus ist entschieden und mit Absicht höher gestellt als jener, und gerade darin ist der Grund zu suchen, wesshalb der Dichter ihn nicht den Kampf führen lassen konnte gegen den Zeus der vollendeten Weltordnung, der durch einen so berechtigten Gegner nothwendig heruntergedrückt worden wäre, sondern nur gegen das zwar gewaltige, aber noch nicht selige und nach den Gesetzen der ewigen Gerechtigkeit waltende Wesen, welches die Menschen zwar auch fürchten, aber bei dem Hasse, den es gegen sie hegt, unmöglich mit Frömmigkeit verehren können. Dass aber am Ende Zeus als ein anderer erscheinen

---

40) Nägelsbach nachhom. Theol. S. 99 scheint die Aeusserung des Prometheus, dass er den neuen Göttern die Ehren bestimmt habe (439), so zu verstehn, dass die Menschen das neue Göttersystem geschaffen haben. Das wäre entweder eine triviale, den Anthropomorphismus bezeichnende Allegorie, oder ein irreligiöser Gedanke. Gerade hier ist, wenn man die Aeusserung urgirt, Prometheus nichts weniger als Mensch. Uebrigens ist auch nur zu verstehn, dass jene Götterordnung Folge des von Prom. erwirkten Sieges sei. S. auch Welcker II S. 255.

musste, wird die bisherige Erörterung hinlänglich erwiesen haben. Zeigte sich, wie wir eingeräumt haben, seine Veränderung und Veredelung namentlich auch darin, dass er die sittlichen Güter, welche auf Prometheus nicht zuzückgeführt wurden, den Menschen verlieh, und so durch gleiche Thätigkeit für Erhebung und Beglückung des Menschengeschlechts die Versöhnung mit Prometheus herbeiführte, so steht nichts im Wege, auch die Platonische Behandlung des Prometheus-Mythus im Protagoras insofern zur bestätigenden Vergleichung heranzuziehn, als auch dort die zur Vollendung des sittlichen Lebens nicht ausreichenden Gaben des Prometheus durch Zeus ergänzt werden; woraus jedoch nicht folgt, dass jene Gaben selbst die Menschen ins Verderben geführt hätten[41]). Was aber den Dichter veranlasste, den Mythus in dem Sinne der Entwickelung des höchsten Gottes aufzufassen, war der seine ganze Composition durchziehende Gedanke, die natürlichen Bedenken über den Widerstreit der höheren Gewalt gegen die freie Entfaltung des Menschengeschlechts dadurch zu beseitigen, dass er diesen mit der nicht fern liegenden Vorstellung von dem Neide der Götter im schlimmen Sinne auf eine frühere Stufe der Weltordnung verwies.

---

41) Wir stimmen ganz mit Köchly S. 34 in der Zulassung und Beschränkung der von Schömann betonten Vergleichung jenes Platonischen Mythus überein. Auch dass Hermes im Gelösten wieder eingeführt sei, was Köchly mit Welcker gegen Schömann annimmt, kann durch jene Vergleichung grössere Wahrscheinlichkeit gewinnen.



